Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik.

(Vormals Fichte-Ulricicische Zeitschrift.)

Im Verein mit

Dr. **H. Siebeck**, Professor in Giessen, und Dr. **J. Volkelt**, Professor in Leipzig,

herausgegeben und redigiert

von

Dr. **Richard Falckenberg**,
Professor in Erlangen.

Neue Folge.

110. Band.

LEIPZIG.
Verlag von C. E. M. Pfeffer.
Königsstrasse 23.

hältnisse geradezu umstellen. Auf die den Schluss der Abhandlung bildende Kritik von STUMPF, WUNDT und JAMES sei hier nur empfehlend hingewiesen. Sie ist zwar bei weitem nicht erschöpfend und auch nicht überall von methodisch zutreffenden Gesichtspunkten geleitet, aber sie enthält beachtenswerte Auseinandersetzungen über unleugbare Schwächen in den erwähnten Theorien.

Würzburg, September 1896.

Die Gegenstände der Wahrnehmung und die Dinge an sich.

Von

Julius Bergmann.

Ist die alte Erklärung des Begriffes der Wahrheit richtig, dass ein Gedanke wahr sei, wenn er mit seinem Gegenstande übereinstimme, indem er sich nach ihm richte, so können nur wirklich existierende Dinge Gegenstände wahrer Gedanken sein. Denn nur von einem Gedanken, dessen Gegenstand die Bestimmtheit, die er ihm zuschreibt, unabhängig von der Vorstellung, welche der Denkende von ihm hat, besitzt, kann man sagen, dass er sich nach seinem Gegenstande richte und so mit ihm übereinstimme; diese Unabhängigkeit aber eines Dinges von der Vorstellung, die irgend jemand von ihm hat, diese Selbständigkeit ihr gegenüber, oder, genauer, das, wodurch ein Ding in diesem Verhältnisse der Unabhängigkeit oder Selbständigkeit zu der Vorstellung, deren Gegenstand es ist, steht, ist eben das, was wir Sein oder Dasein oder Existieren oder, wenn wir den Gegensatz zu dem blossen Scheine des Seins für ein wahrnehmendes Wesen hervorheben wollen, An-sich-sein nennen.

Es ist der Einwand zu erwarten: auch nach einem Gegenstande, der nicht existiere, könne sich das urteilende Denken richten, so dass es mit ihm übereinstimme, denn die den ursprünglichen oder konstituierenden Inhalt seiner Vorstellung oder seines Begriffes bildende Beschaffenheit könne gewisse Bestimmtheiten nach sich ziehen, und dann stimme die Bejahung dieser Bestimmt-

heiten von ihm mit ihm überein, während ihre Verneinung ihm widerstreite. Z. B. das Urteil „Jeder vollkommene kugelförmige Körper ist so beschaffen, dass jede durch ihn hindurchgelegte Ebene ihn in einem Kreise schneidet" richte sich nach seinem Gegenstande und stimme mit ihm überein, gleichviel ob derselbe existiere oder nicht. Allein ein Urteil, das aus einem Begriffe eine Bestimmtheit ableitet, hat zum Gegenstande nicht den Gegenstand dieses Begriffes, sondern ihn selbst, und nach diesem Begriffe, nicht nach dem Gegenstande desselben, richtet es sich. Von dem Gegenstande eines Begriffes, in dessen Inhalte man eine gewisse Bestimmtheit findet, darf man diese Bestimmtheit, z. B. von den vollkommen kugelförmigen Körpern die Eigenschaft, dass jede sie schneidende Ebene sie in einem Kreise schneide, nur dann aussagen, wenn zuvor seine Existenz festgestellt ist.

Die Unabhängigkeit vom Vorstellen, könnte ferner eingewandt werden, die ein vorgestelltes Ding besitzen müsse, damit das Denken sich nach ihm richten könne, komme einem wahrgenommenen Dinge auch dann zu, wenn es, statt wirklich zu existieren, nur dem Wahrnehmenden zu existieren scheine. Wenn man z. B. ein Spiegelbild sich bewegen sehe, habe man das Recht, dies von ihm auszusagen; und angenommen, die ganze Körperwelt sei nur ein Phänomen unseres wahrnehmenden Bewusstseins, so bleibe es doch wahr, dass alle Körper schwer seien, dass Eisen in feuchter Luft roste, dass Köln am Rhein liege, und dergl. Dass man auch in Beziehung auf blosse Erscheinungen Wahres denken kann, bestreite ich nicht, aber die Erscheinung, auf die sich ein wahrer Gedanke bezieht, ist nicht dessen Gegenstand, sondern dies ist das wahrnehmende Bewusstsein, dem die Erscheinung erscheint. Die Wahrheit z. B., die in dem Satze „Das Bild, das ich hier im Spiegel sehe, bewegt sich" ihren Ausdruck findet, hat zum Gegenstande nicht das Bild, das ich sehe, sondern mich selbst hinsichtlich meines Sehens. Oder dass alle Körper schwer seien, würde, wenn das Dasein von Körpern nur ein Schein für unser wahrnehmendes Bewusstsein sein sollte, wahr nur dann sein, wenn damit ein Gesetz nicht über das Verhalten der Körper, sondern über den Zusammenhang unserer sich auf die Körperwelt beziehenden Wahrnehmungen und Erfahrungen gemeint wäre.

Ein dritter Einwand könnte sich auf die Urteile berufen, die das Dasein eines Dinges bejahen oder verneinen. Die Behauptung,

dass die Verneinung des Daseins von einem Dinge nur dann wahr sein könne, wenn dieses Ding da sei, enthalte einen offenbaren Widerspruch; und wenn auch ein Urteil, welches von einem Dinge das Dasein bejahe, selbstverständlich nur dann wahr sei, wenn es ein daseiendes Ding zum Gegenstande habe, so setze es doch nicht das Dasein seines Gegenstandes voraus, wie es der Fall sein müsste, wenn das Dasein eines Dinges eine Bedingung der Möglichkeit dafür wäre, dass überhaupt etwas Wahres von ihm gedacht werde. Es ist, erwidere ich, freilich einleuchtend, dass die Urteile, durch die wir ein Ding als daseiend oder als nicht daseiend denken, nicht schon das Dasein eben dieses Dinges voraussetzen; aber dass es wahre Urteile über nicht seiende Dinge geben könne, würde hieraus nur dann folgen, wenn es ausgemacht wäre, dass die Existentialurteile das Ding, dem sie Existenz zuschreiben oder absprechen, zum Gegenstande hätten. Diese Voraussetzung nun ist in Wahrheit unrichtig. Wovon wir in einem Satze von der Gestalt „Es giebt ein A" oder „Es giebt kein A" etwas aussagen, ist nicht das Ding A, sondern, wie später näher dargelegt werden wird, das Weltganze, und zwar sagen wir von ihm, indem wir seine Existenz voraussetzen, aus, dass es das Ding A in sich fasse bez. nicht in sich fasse.

Hängt hiernach die Möglichkeit wahrer Gedanken und mithin auch, da ein Gedanke, um Erkenntnis zu sein, vor allem wahr sein muss, die Möglichkeit von Erkenntnissen, davon ab, dass von den Gegenständen der Vorstellungen, die wir besitzen, mindestens Einer wirklich da sei, so ist die Möglichkeit des Erkennens weiter dadurch bedingt, dass uns das Dasein des Gegenstandes mindestens Einer unserer Vorstellungen auch gewiss sei, d. h. dass wir eine Bürgschaft für die Wahrheit der Annahme seines Daseins besitzen, oder dass uns diese Annahme hinreichend begründet sei. Denn nicht bloss Wahrheit, sondern auch Gewissheit fordern wir von jedem Gedanken, der auf den Rang einer Erkenntnis Anspruch macht, und dieser Forderung genügt ein Gedanke nur dann, wenn ihr auch seine Voraussetzung, dass seinem Gegenstande Dasein zukomme, genügt.

Um ferner des Daseins irgend eines vorgestellten Dinges gewiss sein zu können, müssen wir bezüglich mindestens Einer Vorstellung im unmittelbaren Besitze dieser Gewissheit sein. Unmittelbar gewiss aber ist uns das Dasein eines Dinges nur dann,

wenn wir es von ihm wahrnehmen, oder, was dasselbe heisst, wenn es uns eine Thatsache ist. Die Möglichkeit, dass wir überhaupt etwas erkennen, ist also an die Bedingung gebunden, dass unter den Gegenständen unseres Wahrnehmens mindestens Einer sich befinde, dessen Dasein uns eine Thatsache sei.

Die Möglichkeit, zwar nicht des Erkennens überhaupt, aber desjenigen, welches sich nicht auf das Dasein eines gewissen Dinges oder einer gewissen Klasse von Dingen beschränkt, sondern einem Gegenstande, dessen Dasein bereits ausgemacht ist, eine Bestimmtheit zuschreibt und näher eine solche, die nicht schon offen oder versteckt in dem konstituierenden Inhalte seiner Vorstellung liegt, ist noch an eine andere das Wahrnehmen betreffende Bedingung gebunden. Damit wir eine Erkenntnis solchen Inhaltes haben, genügt es nicht, dass unserem Wahrnehmen das Dasein mindestens Eines Dinges gegeben sei, sondern wir müssen von diesem Dinge auch mindestens Eine zu dem konstituierenden Inhalte seiner Vorstellung hinzukommende Bestimmtheit wahrnehmen, — bezüglich mindestens Eines Dinges, mit anderen Worten, muss uns eine Thatsache sein nicht bloss, dass es da sei, sondern auch, dass es eine gewisse Bestimmtheit habe, die es nicht schon insofern hat, als es dieses besondere Ding ist, dessen Dasein uns gewiss ist. Denn giebt es überhaupt solche Erkenntnisse, so ist darunter mindestens Eine von unmittelbarer Gewissheit; unmittelbar gewiss aber kann uns, wie das Dasein eines Dinges, so auch jede Bestimmtheit, die wir in einem synthetischen Urteile von ihm prädicieren, nur dadurch sein, dass wir sie von ihm wahrnehmen, dass sie uns eine Thatsache ist.

Die Frage nun, ob überhaupt und wie die das Wahrnehmen betreffenden Bedingungen für die Möglichkeit der Erkenntnis erfüllt sind und erfüllt sein können, zu beantworten, soll im folgenden der Versuch gemacht werden. Weiter soll dann untersucht werden, ob uns nicht bezüglich derjenigen Wahrnehmungen, die jenen Bedingungen nicht entsprechen, von denen es also nicht unmittelbar gewiss ist, dass ihre Objekte Dinge an sich und ihre Inhalte Bestimmtheiten an sich seiender Dinge sind, doch eine mittelbare Gewissheit erreichbar ist, sei es dafür, dass ihre Objekte an sich existieren und an sich so beschaffen seien, wie sie uns erscheinen, sei es dafür, dass ihre Objekte Erscheinungen an sich seiender Dinge von gewisser Beschaffenheit seien,

— ob uns also diese Wahrnehmungen nicht doch dazu dienen können, die Erkenntnis des Ansichseienden, für die wir in den anderen eine Quelle besitzen, zu erweitern. Es ist aber zu erwarten, dass diese Kritik des Wahrnehmungsvermögens zugleich einen gewissen Aufschluss über die allgemeine Beschaffenheit des Ansichseienden geben und so von grundlegender Bedeutung für die Metaphysik sein werde.

I.

1. Dass nicht Alles, was wir wahrnehmen, wirklich, an sich, existiert, und wirklich, an sich, so beschaffen ist, wie wir es wahrnehmen, lehrt uns schon der Widerstreit, den wir vielfach im Gebiete der Wahrnehmungen antreffen, indem sich derselbe Gegenstand dem Einen so, dem Anderen anders darstellt, oder verschiedene Sinne derselben Person demselben Gegenstande unvereinbare Bestimmtheiten, z. B. das Auge und die Hand verschiedene Gestalten, zuschreiben, oder demselben Sinne derselben Person dasselbe Ding, ohne sich inzwischen verändert zu haben, jetzt so, jetzt anders erscheint. Wer aber daran denkt, dass die Sinne manchmal täuschen, wird weiter einräumen müssen, dass die Wirklichkeit eines sinnlich Wahrgenommenen niemals eine Thatsache ist, dass selbst der Glaube an das wirkliche Dasein von Dingen mit Qualitäten, die, wie die Farbe, der Ton, der Geruch, der Geschmack, die Wärme, zu der Ausdehnung oder Körperlichkeit hinzukommen, überhaupt, oder auch nur von ausgedehnten Dingen überhaupt sich nicht auf die Thatsächlichkeit des Geglaubten berufen kann. Denn zwischen den anerkannten Sinnestäuschungen und denjenigen Wahrnehmungen, von denen uns ihre Vergleichung mit anderen zu glauben gestattet, dass sie Wirkliches zum Inhalte haben, z. B. zwischen dem Anblicke eines in Wasser getauchten Stabes, der uns gebrochen erscheint, und dem eines wirklich gebrochenen, besteht kein Unterschied, der uns das Recht gäbe, die Thatsächlichkeit ihrer Übereinstimmung mit dem Wirklichen, die wir den ersteren nicht zugestehen, für die anderen in Anspruch zu nehmen.

Es bedarf jedoch zur Begründung der eben aufgestellen Behauptung nicht des Hinweises auf die Sinnestäuschungen. Um ihre Wahrheit einzusehen, braucht man sich nur den Sinn der entgegengesetzten klar zu machen. Dass das wirkliche Dasein

eines wahrgenommenen Gegenstandes dem Wahrnehmenden eine Thatsache sei, würde nämlich heissen: zu demjenigen, was dem Wahrnehmenden von seinem Gegenstande gegeben sei, was er nicht durch sein Auffassen des Gegebenen zu dem Gegenstande hinzudenke, sondern in ihm antreffe, gehöre auch, dass ihm Bestimmtheiten unabhängig von seinem Wahrgenommen-werden zukommen, so dass es Gedanken geben könne, die mit ihm übereinstimmen, indem sie sich nach ihm richten. Und diese Unabhängigkeit vom Wahrgenommen-werden würde dann, wenn es sich um einen Gegenstand des sinnlichen oder äusseren Wahrnehmens, d. i. um ein nicht mit dem wahrnehmenden Bewusstsein, dessen Gegenstand es ist, identisches Ding handelt, näher darin bestehen, dass das Wahrgenommen-werden nicht zu seiner Natur oder Wesenheit gehöre, sondern zu dem vollendeten Dinge noch als eine zufällige Beziehung zu einem wahrnehmenden Subjekte hinzukomme. Um aber von einem Dinge diese Entbehrlichkeit des Wahrgenommen-werdens wahrzunehmen, müsste ich es zu einem nicht von mir wahrgenommenen machen und als ein solches wahrnehmen, müsste ich es also wahrnehmen, ohne es wahrzunehmen; ich müsste es ausserhalb meines wahrnehmenden Bewusstseins lassen und als ein ausserhalb desselben gebliebenes in ihm haben.

2. Anders als mit dem sinnlichen oder äusseren Wahrnehmen scheint es sich mit dem nicht sinnlichen oder inneren, dessen Inhalt das äussere bildet, mit dem Bewusstsein, das wir von unseren äusseren Wahrnehmungen haben, zu verhalten. Wie es auch um das Dasein dessen, was wir sehen, hören, schmecken u. s. w., stehen mag, so können wir doch, scheint es, nicht zweifeln, nicht nur, dass wir, so oft wir etwas zu sehen, zu hören, zu schmecken uns bewusst sind, es wirklich in diesen Weisen wahrnehmen, sondern auch, dass diese Wirklichkeit unseres Wahrnehmens für unser Bewusstsein eine Thatsache ist. Es ist z. B. zwar keine Thatsache, dass das Blatt Papier, welches ich im Spiegel sehe, und ebensowenig, dass das andere, auf welches ich gegenwärtig schreibe, ein an sich existierendes Ding sei, wohl aber ist es eine solche, dass beide Blätter mir dazusein scheinen, oder, was dasselbe ist, dass ich sie sehe; mein Bewusstsein bezeugt mir, dass ich sie wirklich sehe und nicht bloss zu sehen meine, dass der Schein, sie seien da, nicht selbst bloss dazusein scheine.

Wir nehmen in der That in jedem Augenblicke, wenigstens

in jedem, in welchem wir wach sind, äussere Wahrnehmungen so in uns wahr, dass uns ihr wirklicher Besitz eine Thatsache ist. Aber voreilig wäre die Behauptung, dass es sich so mit allen äusseren Wahrnehmungen, die wir innerlich wahrnehmen, verhalte, dass wir also in jedem Augenblicke alles das wirklich wahrnehmen, was wir uns wahrzunehmen scheinen. Zu ihrer Widerlegung bedürfte es nur der Erinnerung an das Einbilden. Denn das Vorstellen eines sinnlich wahrnehmbaren Gegenstandes durch die Einbildungskraft besteht darin, dass man, ohne ihn wirklich wahrzunehmen, sich so verhält, als ob man ihn wahrnehme, sich in den Zustand des auf ihn gerichteten Wahrnehmens versetzt; so aber verhält man sich, man versetzt sich in den Zustand des sinnlichen Wahrnehmens eines gewissen Gegenstandes, indem man sich selbst als diesen Gegenstand wahrnehmend vorstellt; und dieses Vorstellen ist ein Wahrnehmen, man müsste denn die Vorstellung, etwas sinnlich wahrzunehmen, selbst Wahrnehmung nur dann nennen wollen, wenn das vorgestellte sinnliche Wahrnehmen wirklich stattfände, wo dann die Behauptung, alle sinnlichen Wahrnehmungen, die wir in uns wahrnehmen, seien wirklich in uns vorhanden, eine Tautologie wäre. Man stellt einen sinnlichen Gegenstand, z. B. einen schwarzen Fleck auf weissem Grunde, einen Glockenton, den Duft einer Nelke, in der Weise des Einbildens vor, erzeugt ein Phantasiebild von ihm dadurch, dass man sich einbildet, ihn wahrzunehmen, und dieses sich Einbilden, dass man den Fleck sehe, den Ton höre, den Duft rieche, ist selbst Wahrnehmen.

Können wir aber nach diesem Zugeständnisse noch die Behauptung aufrecht erhalten, es sei unserem inneren Wahrnehmen wenigstens mitunter eine Thatsache, dass wir wirklich äussere Wahrnehmungen haben? Müssen wir nicht vielmehr weiter einräumen, dass vielleicht alles innere Wahrnehmen eines äusseren Wahrnehmens blosses Einbilden sei? Wenn wir bedenken, dass wir im Traume durch unsere Einbildungskraft getäuscht werden oder vielmehr die Täuschung, in die uns die Einbildungskraft versetzt, nicht bemerken, so dass wir in den Urteilen, mit denen wir uns über das blosse Einbilden erheben, in ihr befangen bleiben, müssen wir dann nicht die Möglichkeit zugeben, dass wir uns immer täuschen, wenn wir etwas sinnlich wahrzunehmen glauben, dass wir immer träumen, im Schlafe undeutlich, vielfach zusammen-

hangslos, mit dem einen Teile des Traumes dem anderen widersprechend, keinen Traum an den anderen anschliessend, im Wachen deutlich, lebhaft, zusammenhängend, ohne uns zu widersprechen, und den Traum, der durch den vorhergehenden Schlaf unterbrochen wurde, fortsetzend? Oder besitzen wir etwa ein Kriterium, um eingebildete äussere Wahrnehmungen von thatsächlich wirklichen zu unterscheiden?

Ein solches Kriterium, meine ich, besitzen wir allerdings nicht, aber wir bedürfen seiner auch nicht. Auch der Skeptiker setzt voraus, dass zwischen den inneren Wahrnehmungen eines wirklich stattfindenden äusseren Wahrnehmens, wenn es solche geben sollte, und denen, die blosse Einbildungen seien, ein Unterschied bestehe. Und er muss zugeben, dass wir, wenn wir ein wirklich stattfindendes äusseres Wahrnehmen innerlich wahrnähmen, dieses innere Wahrnehmen auch ohne Kriterium von dem ihm im übrigen gleichen, welches blosses Einbilden wäre, unterscheiden könnten, sobald es uns gelänge, es deutlich aufzufassen, es in seiner Eigentümlichkeit mit dem Auge des Geistes zu erblicken, gleichwie wir keines Kriteriums bedürfen, um eine rote Fläche, die wir deutlich vor Augen haben, von einer blauen zu unterscheiden. Wenn wir umgekehrt, muss er weiter zugeben, von einer inneren Wahrnehmung eines äusseren Wahrnehmens, die wir besitzen, in dieser unmittelbaren Weise erkännten, dass sie keine Einbildung sei, sondern ein wirklich in uns stattfindendes äusseres Wahrnehmen zum Inhalte habe, dann hätten wir auch die Gewissheit, dass diese innere Wahrnehmung wirklich von dieser Art sei, denn es wäre uns eine Thatsache, dass sie es wäre. Wir besitzen aber in der That innere Wahrnehmungen, von denen wir, indem wir sie daraufhin prüfen, unmittelbar erkennen, dass sie keine Einbildungen sind. Es ist uns eine Thatsache und mithin gewiss, dass wir wirklich innere Wahrnehmungen eines äusseren Wahrnehmens haben, die keine Einbildungen sind, und so ist uns die Thatsächlichkeit des Besitzes äusserer Wahrnehmungen selbst eine Thatsache.

Der Skeptiker wird sich indessen mit dieser Erwiderung nicht zufrieden geben. Wenn wir, wird er einwenden, von der inneren Wahrnehmung eines äusseren Wahrnehmens unmittelbar zu erkennen glauben, dass sie kein eingebildetes, sondern ein wirkliches äusseres Wahrnehmen zum Inhalte habe, so haben wir keine Gewissheit, dass wir uns hierin nicht täuschen. Es kommt ja wohl

auch im Traume vor, dass wir uns fragen, ob wir nicht etwa das, was wir zu erleben meinen, bloss träumen, und dann diesen Zweifel zurückweisen. Vielleicht verhält es sich stets so, wenn uns unsere Selbstbeobachtung die Aussage der inneren Wahrnehmung, dass wir im Besitze äusserer Wahrnehmungen seien, zu bestätigen scheint.

Ich gebe zu, dass Täuschungen der auf das innere Wahrnehmen eines äusseren Wahrnehmens gerichteten Selbstbeobachtung möglich sind, und dass sie nicht bloss im Schlafe, sondern auch im Wachen vorkommen, insbesondere dann, wenn die Einbildungskraft den Inhalt einer undeutlichen und unvollständigen äusseren Wahrnehmung bestimmter macht und ergänzt, wie dies z. B. leicht bei Beobachtungen mit dem Mikroskop oder Fernrohr sich ereignet. Aber wo solche Selbstbeobachtung uns nicht täuscht, wo wir von einer äusseren Wahrnehmung, die wir innerlich wahrnehmen, ganz klar und deutlich bemerken, dass wir sie wirklich haben und nicht bloss zu haben uns einbilden, da haben wir auch die vollkommene Gewissheit, dass es so ist, denn wir sehen, dass es eine Thatsache ist, und die Thatsächlichkeit eines Geglaubten verbürgt uns unbedingt die Wahrheit des Glaubens. Angenommen wir machten diese Selbstbeobachtung selbst wieder in derselben Weise zum Gegenstande einer Selbstbeobachtung, — ich lasse es dahingestellt sein, ob dies möglich ist —, so müssten wir allerdings, um des Ergebnisses der ersteren gewiss zu sein (des Ergebnisses, dass das innere Wahrnehmen eines äusseren Wahrnehmens uns nicht täusche, dass also das innerlich wahrgenommene äussere Wahrnehmen kein bloss eingebildetes sei), auch des Ergebnisses der zweiten gewiss sein, dass nämlich die erstere uns nicht täusche, dass sie wirklich Bemerken einer Thatsache sei; denn erschiene es uns zweifelhaft, ob wir wirklich bemerkten, dass unser inneres Wahrnehmen eines äusseren Wahrnehmens kein blosses Einbilden sei, so müssten wir natürlich auch das bezweifeln, was wir zu bemerken glaubten. Aber diese Gewissheit würde auch nicht fehlen können. Bemerken wir wirklich von einem inneren Wahrnehmen, dass es nicht Einbilden, sondern Erfassen eines wirklichen äusseren Wahrnehmens z. B. des wirklichen Sehens eines Farbenfleckes ist, so haben wir damit die Gewissheit, dass wir wirklich sehen und nicht bloss uns einbilden zu sehen, und diese Gewissheit kann nicht dadurch zerstört werden, dass

wir wieder auf unser Bemerken reflektieren und uns fragen, ob wir das vermeintlich Bemerkte auch wirklich bemerken; eine solche Reflexion könnte also (ihre Möglichkeit vorausgesetzt) kein anderes Ergebnis haben als die Gewissheit, dass wir wirklich bemerkten, was zu bemerken wir uns schon vorher gewiss waren. Ganz ebenso wie mit der Selbstbeobachtung der Selbstbeobachtung der ein wirklich stattfindendes äusseres Wahrnehmen zum Inhalte habenden inneren Wahrnehmung würde es sich wieder mit der Selbstbeobachtung dieser Selbstbeobachtung der Selbstbeobachtung verhalten müssen, wenn eine solche möglich wäre.

3. Doch auch nach dieser Verteidigung muss uns die Möglichkeit, dass uns der Besitz äusserer Wahrnehmungen eine Thatsache sei, als ein Problem erscheinen, wenn wir uns des Grundes erinnern, aus dem wir es für unmöglich erklärten, dass uns das wirkliche Dasein eines äusserlich Wahrgenommenen jemals eine Thatsache sei. Das wirkliche Dasein eines äusserlich Wahrgenommenen, fanden wir, kann uns niemals eine Thatsache sein, weil dazu erforderlich wäre, dass wir von einem Dinge ausser uns Bestimmtheiten als ihm unabhängig von unserem Wahrnehmen zukommend wahrnähmen, dass wir es also wahrnähmen, ohne es wahrzunehmen. Gilt nicht aber dasselbe von dem innerlich Wahrgenommenen? Der Besitz einer äusseren Wahrnehmung, die wir innerlich wahrnehmen, kann uns eine Thatsache nur dann sein, wenn das Dasein unserer selbst, des Subjektes des äusseren Wahrnehmens, es ist. Müssten wir aber nicht, damit uns unser eigenes Dasein eine Thatsache sei, uns innerlich wahrnehmen, ohne uns wahrzunehmen?

Bevor wir indessen diese Schwierigkeit zu heben suchen, werden wir den Gegenstand des inneren Wahrnehmens, das äusserlich wahrnehmende Subjekt, näher ins Auge fassen müssen.

Zunächst ist hier festzustellen, dass in dem Begriffe des Subjektes des äusseren Wahrnehmens nicht enthalten ist der eines materiellen oder immateriellen Substrates, dem das Wahrnehmen anhaftete oder von dem es getragen würde, — dass, mit anderen Worten, dieser Begriff nicht der eines Dinges ist, aus dessen Natur wahrnehmendes Bewusstsein, sei es immer, sei es unter bloss zeitweilig erfüllten Bedingungen, hervorginge. Mag das äusserlich wahrnehmende Subjekt ein solches Ding sein (was zu untersuchen hier noch nicht der Ort ist), so ist es doch als äusserlich wahrnehmendes Subjekt,

d. i. wenn von allem abgesehen wird, was es ausserdem sein mag, nichts weiter als das wahrnehmende Bewusstsein selbst, inwiefern es das Eine und Ganze und Bleibende ist, wozu sich die mannigfaltigen und wechselnden Wahrnehmungsthätigkeiten, die wir von dem wahrnehmenden Subjekte aussagen, als besondere Weisen verhalten. Ein Etwas, aus dem unser wahrnehmendes Bewusstsein hervorginge, oder dem es anhaftete, oder von dem es getragen würde, gehört auch nicht zu dem, was uns von dem Subjekte der äusseren Wahrnehmung in der inneren Wahrnehmung, die wir von ihm haben, gegeben ist.

Mit Bedacht habe ich das Subjekt des äusseren Wahrnehmens nicht dem Bewusstsein, inwiefern es äusseres Wahrnehmen, sondern dem Bewusstsein, inwiefern es überhaupt Wahrnehmen ist, gleichgesetzt. Das Erstere wäre in der That unrichtig gewesen. Denn das äusserlich wahrnehmende Subjekt, welches Objekt meines inneren Wahrnehmens ist, bin ich selbst, — bin ich, der ich das Subjekt eben dieses inneren Wahrnehmens bin. Das mir durch mein inneres Wahrnehmen bekannte äusserlich wahrnehmende Subjekt ist also sich selbst in seinem äusseren Wahrnehmen innerlich wahrnehmendes Subjekt. Und dass es dieses ist, ist ihm wesentlich; es muss, um äusserlich wahrnehmendes Subjekt zu sein, sich selbst als äusserlich wahrnehmendes innerlich wahrnehmen. Aber nicht bloss für dasjenige äusserlich wahrnehmende Subjekt, von dem ich durch mein inneres Wahrnehmen weiss, für mich, sondern für jedes ist es wesentlich, sich in seinem äusseren Wahrnehmen innerlich wahrzunehmen. Demjenigen Subjekte, von dem ich durch meine innere Wahrnehmung weiss, ist eigentümlich nur dies, dass eben ich es bin, von dem es innerlich wahrgenommen wird; überhaupt von dem Subjekte, mit dem es identisch ist, innerlich wahrgenommen zu werden, gehört zum allgemeinen Begriffe des wahrnehmenden Subjekts. Wer es für möglich hält, dass ein Wesen äussere Wahrnehmungen habe, ohne sein äusseres Wahrnehmen innerlich wahrzunehmen, versteht entweder unter Wahrnehmen etwas mit dem, was ich darunter verstehe, völlig Unvergleichbares, oder er hat es versäumt, die Natur dessen, was er mit mir Wahrnehmen nennt, scharf ins Auge zu fassen.

Doch auch hiermit ist der Begriff des Subjektes des äusseren Wahrnehmens noch nicht erschöpft. Ich bin nicht bloss mit dem

äusserlich wahrnehmenden Subjekte, welches das Objekt meines inneren Wahrnehmens ist, identisch, sondern ich nehme auch diese Identität wahr, indem ich mir des äusseren Wahrnehmens, das ich innerlich wahrnehme, als des meinigen, als eines mir, der ich es innerlich wahrnehme, angehörigen bewusst bin. Ich kann aber die Identität des innerlich von mir wahrgenommenen äusserlich wahrnehmenden Subjektes mit mir, dem innerlich wahrnehmenden Subjekte, nicht wahrnehmen, ohne mein inneres Wahrnehmen selbst wahrzunehmen. Mein inneres Wahrnehmen hat also nicht bloss mein äusseres, sondern zugleich mit diesem sich selbst zum Gegenstande. Demnach ist das mir durch meine innere Wahrnehmung bekannte äusserlich wahrnehmende Subjekt sich selbst in seinem äusseren Wahrnehmen in der Weise innerlich wahrnehmendes Subjekt, dass sein inneres Wahrnehmen sich selbst zum Gegenstande hat. Und auch dies ist ihm wesentlich; es kann gar nicht äusserlich wahrnehmen und sein äusseres Wahrnehmen innerlich wahrnehmen, ohne dass sein inneres Wahrnehmen seines äusseren Wahrnehmens sich selbst erfasste. Was ich hiermit von demjenigen äusserlich wahrnehmenden Subjekte, das mir durch innere Wahrnehmung bekannt ist, festgestellt habe, gilt aber auch von jedem andern. Es gehört also zur Natur des Subjektes des äusseren Wahrnehmens überhaupt, dass es sein äusseres Wahrnehmen innerlich wahrnimmt, und dass dieses innere Wahrnehmen zugleich sich selbst zum Gegenstande hat.

Gehört es zum Wesen des Bewusstseins, sich selbst zum Gegenstande zu haben, so muss es auch, inwiefern es dieser Gegenstand ist, wieder sich selbst zum Gegenstande haben, muss unser Bewusstsein also Bewusstsein vom Bewusstsein unseres Bewusstseins sein, denn sonst fehlte dem Bewusstsein, inwiefern es Gegenstand ist, etwas daran, Bewusstsein zu sein. Aus demselben Grund muss das Bewusstsein wieder insofern, als es der Gegenstand des bereits Gegenstand seienden Bewusstseins ist, sich selbst zum Gegenstande haben. Und so fort ohne Ende. Auf der andern Seite muss das Bewusstsein, inwiefern es sich zum Gegenstande *hat*, wieder Gegenstand seiner selbst sein, und dasselbe gilt wieder von ihm, inwiefern es zum Gegenstande hat sich, das sich zum Gegenstande habende, und so fort ohne Ende. Mit anderen Worten: wenn das Ich sich selbst zum Objekte hat, so ist es auch, inwiefern es dieses Objekt ist, ein Subjekt, das sich selbst zum Objekte

hat, und so fort, und andererseits ist das Ich, wenn es selbst das Subjekt ist, dessen Objekt es ist, auch Objekt schon, inwiefern es dieses Subjekt ist, und so fort. (Ausführlicher habe ich die im Begriffe des Ich enthaltene nach beiden Seiten hin unendliche Reihe von Selbsterfassungen in Übereinstimmung mit FICHTE und HERBART in dem letzten Abschnitte der im Archiv für systematische Philosophie II, 2, 3 veröffentlichten Abhandlung über den Begriff des Daseins und das Ich-Bewusstsein nachgewiesen.) Wie lässt sich nun diese anfangs- und endlose Reihe, zu der sich das Ich dem, der sich seinen Begriff klar zu machen sucht, auseinanderzieht, mit der Einfachheit und der vollendeten Wirklichkeit, die doch auch zu seinem Begriffe gehören, vereinigen?

Soll diese Vereinigung möglich sein, so muss unserem Ich für das unmittelbare Bewusstsein, das wir von ihm haben, für unser Wahrnehmen, eine Bestimmtheit zukommen, vermöge deren es sich unter den Begriff des Unendlichen, bestimmter des in zwei entgegengesetzten Richtungen Unendlichen, bringen lässt. Dies ist nun in der That der Fall. Denn eine solche Bestimmtheit ist das Sein in der Zeit, das Dauern. Man wird einwenden, die Annahme, dass die Dauer unseres Ich ohne Anfang und ohne Ende sei, widerspreche der Erfahrung; die Erfahrung nötige uns anzunehmen, dass, wie es auch um das Dasein unserer Seele stehen möge, doch jedenfalls unser Bewusstsein, also unser Ich, nicht immer gewesen sei und nicht immer sein werde, sondern dass es vor der Verbindung unserer Seele mit unserem Leibe mindestens eine Zeit lang nicht gewesen sei und nach dem Tode mindestens eine Zeit lang nicht sein werde und zwischen unserer Geburt und unserem Tode zahlreiche Untersuchungen erleide. Ich kann indessen diese Berufung auf die Erfahrung nicht gelten lassen. Die Erfahrung lehrt uns, dass unser Bewusstsein bald heller bald dunkler ist, bald einen mehr bald einen weniger intensiven, und bald einen mannigfaltigeren, bald einen einförmigeren Inhalt hat, bald mehr, bald weniger lebhaft, oft vielleicht gar nicht, sich mit seinen Vorstellungen beschäftigt, mit Einem Worte, dass es wachsen und abnehmen, sich entfalten und zusammenschliessen kann; sie reicht aber nicht hin zum Beweise, dass unser Bewusstsein jemals, etwa in den Zuständen des traumlosen Schlafes, der Ohnmacht, der Betäubung, völlig, bis auf das letzte Fünkchen, erlösche; vielmehr werden wir daraus, dass wir uns nach dem Erwachen aus

solchen Zuständen bewusst sind, dasselbe Ich zu sein, das wir vorher waren, schliessen müssen, dass wir keinen Augenblick aufgehört haben, es zu sein, denn ebensowenig wie die Flamme, mit der heute abend meine Lampe brennt, identisch ist mit derjenigen, mit der sie gestern abend brannte, wären ein Bewusstsein, dass jetzt aufhörte zu sein, und ein Bewusstsein, das kürzere oder längere Zeit nachher anfinge zu sein, dasselbe Bewusstsein, dasselbe Ich.

Es findet sich in der Wahrnehmung, die wir von unserem Ich haben, nichts anderes, was es ermöglichte, den Begriff des Unendlichen auf das Ich anzuwenden, als das Dauern. Mithin muss die Unendlichkeit, von der gezeigt wurde, dass sie im Begriffe des Ich als des sich selbst zum Gegenstande habenden Bewusstseins liege, einerlei sein mit Unendlichkeit des Dauerns. Angenommen nun, die Zeit wäre eine unendliche Reihe von unteilbaren Zeitpunkten in der Weise, dass sie aus ihnen als ihren Teilen zusammengesetzt wäre, dass man also jede endliche Zeitstrecke durch wiederholtes Ansetzen eines Zeitpunktes an den vorher gesetzten konstruieren könnte, so wäre die Identität der im Begriffe des Ich nachgewiesenen Unendlichkeit mit Unendlichkeit der Dauer so zu denken, dass das Bewusstsein in jedem unteilbaren Zeitpunkte seines Daseins einerseits zum Gegenstande habe sich als das in dem unmittelbar vorhergegangenen Zeitpunkte gewesene, und andererseits selbst Gegenstand werde für sich als das in den unmittelbar folgenden Zeitpunkt übergegangene. Die unendlich vielen Bewusstsein oder Ich, auf welche die Betrachtung des Begriffes des Ich führte, wären ein und dasselbige Bewusstsein oder Ich in den unendlich vielen Zeitpunkten, aus denen die anfangs- und endlose Zeit zusammengesetzt wäre. Diese Auffassung entspricht aber weder der Wesenheit des Ich noch der Natur der Zeit; der ersteren nicht, weil das Bewusstsein des Ich von sich Bewusstsein nicht seines vergangenen, sondern seines gegenwärtigen Daseins ist; der anderen nicht, weil die Zeit keine Aneinanderreihung von Zeitpunkten ist, vielmehr zwei Zeitpunkte, wenn sie nicht völlig zusammenfallen sollen, ebenso wie zwei nicht zusammenfallende Raumpunkte, einen wenn auch noch so kleinen, unendlich viele Punkte enthaltenden Abstand voneinander haben müssen. Dieser verfehlte Versuch, das unendliche Sich-selbst-Erfassen des Ich mit unendlicher Dauer zusammenfallen zu lassen,

führt jedoch sofort auf die richtige Auffassung. Das Bewusstsein hat in jedem unteilbaren Zeitpunkte seines Daseins sich selbst als das in diesem Zeitpunkte, dem jedesmaligen Punkte der Gegenwart, seiende zum Gegenstande, jedoch besteht zwischen dem Bewusstsein, welches gewusst wird, und dem Bewusstsein, welches weiss, der Unterschied, dass das erstere das in den Zeitpunkt der Gegenwart eintretende, das andere das ihn verlassende ist, oder, was dasselbe ist, zwischen dem Zeitpunkte, in welchem das gewusste, und demjenigen, in welchem das wissende Bewusstsein ist, besteht, obwohl sie derselbe unteilbare Zeitpunkt sind, doch der Unterschied, dass der erstere die Gegenwart als Endpunkt der Vergangenheit, der andere dieselbe Gegenwart als Anfangspunkt der Zukunft ist. Nach dieser Auffassung (ich wiederhole hier einige Sätze meiner oben erwähnten Abhandlung über den Begriff des Daseins und das Ich-Bewusstsein) ist das Ich in jedem Augenblicke seines Daseins ein selbstbewusstes Wesen, aber dazu ist erforderlich, dass es ein solches schon bisher gewesen sei und zu sein fortfahre, sodass sein Selbstbewusstsein zwar stets vollendet ist, aber von Ewigkeit zu Ewigkeit sich kontinuierlich erneuert, also ein ewiges Selbstbewusst*werden* ist. Es erfasst sich in dem jedesmaligen Punkte der Gegenwart als bis dahin gewesenes und jetzt seiendes, indem es gleichsam mit rückwärts gewandtem Blick ihn verlässt. Indem es in den Punkt der Gegenwart eintritt, setzt es sein Dasein bis in denselben fort, und seines Daseins in demselben wird es sich alsbald bewusst, indem es, ihn verlassend und einen anderen Punkt zum Punkte der Gegenwart machend, auf ihn zurückblickt.

4. Ich kehre nunmehr zu der Frage zurück, wie uns das Dasein des Objektes unseres inneren Wahrnehmens, welches das Subjekt unseres äusseren Wahrnehmens und auch unseres inneren Wahrnehmens selbst ist, eine Thatsache sein könne.

Die Behauptung, dass ich dasei, ist enthalten in der, dass ich wahrnehme, denn wenn ich nicht dawäre, könnte ich auch nicht wahrnehmen. Und die Behauptung, dass mir mein Dasein eine Thatsache sei, d. h. dass mein Dasein zu demjenigen gehöre, was ich von mir wahrnehme, ist mithin enthalten in der, dass ich mich als identisch mit mir, dem wahrnehmenden Subjekte, dass ich, mit anderen Worten, mich als das, was ich eben mit dem Worte Ich bezeichne, oder dass ich von mir mein Ich-sein wahrnehme. Einen

Gegenstand, der nicht mit mir identisch ist, kann ich wahrnehmen, ohne dass mir sein Dasein eine Thatsache ist, und er braucht auch gar nicht dazusein, um von mir wahrgenommen zu werden. Ich würde mir aber widersprechen, wenn ich dächte, dass ich, der ich wahrnehme, nicht sei, und nicht minder, wenn ich dächte, dass ich, indem ich mich als identisch mit mir, dem wahrnehmenden Subjekte, wahrnehme, nicht mein Dasein von mir wahrnähme, oder dass mir mein Dasein nicht eine Thatsache sei. Die Frage, wie es möglich sei, dass uns unser eigenes Dasein eine Thatsache sei, ist also einerlei mit der, wie es möglich sei, dass wir uns selbst und von uns selbst das Wir-selbst-sein wahrnehmen. Diese aber ist oben beantwortet worden.

Man wird mir entgegenhalten: auch nach der Beantwortung der Frage, wie das Bewusstsein sich selbst zum Gegenstande haben könne, erscheine es bezüglich des Objektes der inneren Wahrnehmung, des Ich, ebenso unmöglich wie bezüglich jedes beliebigen Objektes der äusseren, dass uns sein Dasein eine Thatsache sei, wenn das Dasein eines Dinges in seiner Unabhängigkeit vom Wahrnehmen bestehe; denn möge ein Gegenstand der äusseren oder der inneren Wahrnehmung angehören, in beiden Fällen müsste man, um sein Dasein d. i. seine Unabhängigkeit vom Wahrnehmen wahrzunehmen, ihn als einen nicht wahrgenommenen wahrnehmen, also ihn wahrnehmen, ohne ihn wahrzunehmen. Aus meiner Entwickelung des Begriffes des Ich folge sogar, dass nicht nur die Thatsächlichkeit seines Daseins, sondern schon sein Dasein selbst unmöglich sei. Denn nach ihr gehöre es zum Wesen des Ich, von sich selbst wahrgenommen zu werden, gehöre also zum Wesen des Ich die Abhängigkeit von seinem Wahrgenommen-werden, sei es mithin nichts weiter als ein von ihm selbst Vorgestelltes, nicht ein Ding an sich, sondern eine blosse Erscheinung für es selbst.

Einem Dinge, lautet meine Antwort, dem es wesentlich ist, oder zu dessen Natur es gehört, wahrgenommen zu werden, braucht darum noch nicht die Unabhängigkeit von seinem Wahrgenommen-werden zu fehlen, die ihm zugeschrieben wird, wenn ihm Dasein zugeschrieben wird, und die darin besteht, dass die Prädicierung von Bestimmtheiten von ihm sich nach ihm richten und mit ihm übereinstimmen kann. Denn es ist denkbar, dass ein daseiendes Ding zu einem wahrnehmenden Subjekte, von

dessen Wahrnehmen es in jenem Sinne des Wortes unabhängig ist, nicht zufällig, sondern durch seine Natur oder Wesenheit in dem Verhältnisse stehe, dass es von ihm wahrgenommen werde, in welchem Falle dieses Verhältnis eine reale Beziehung zwischen dem Dinge und dem wahrnehmenden Subjekte sein würde. Aber nur dann ist dies denkbar, wenn das Ding mit dem Subjekte, von dem wahrgenommen zu werden zu seiner Natur oder Wesenheit gehört, identisch ist. Und dann ist es nicht bloss denkbar, sondern denknotwendig. Ein Ding, das von einem anderen Dinge wahrgenommen wird und an dieses Wahrgenommenwerden gebunden ist, ist nicht, sondern scheint nur zu sein, nämlich dem Dinge, von dem es wahrgenommen wird; dagegen ein Ding, das von sich selbst wahrgenommen wird und dieses Wahrgenommen-werdens nicht entbehren kann, scheint nicht bloss zu existieren, sondern existiert wirklich, da, wenn es nicht existierte, es sich auch nicht zu existieren scheinen könnte, und seine Existenz ist Unabhängigkeit von seinem Wahrgenommen-werden in dem Sinne des Wortes, in welchem sie es sein muss.

Nachdem gezeigt ist, wie uns das Dasein unseres Ich als des Subjektes unseres Wahrnehmens eine Thatsache sein kann, hat es keine Schwierigkeit mehr, die Möglichkeit zu verstehen, dass wir uns im thatsächlichen Besitze bestimmter äusserer Wahrnehmungen und innerer Wahrnehmungen von diesen äusseren Wahrnehmungen antreffen. Denn wenn es möglich ist, dass wir unser Ich, inwiefern es überhaupt unser Ich, das Subjekt unseres Wahrnehmens, ist, als daseiend wahrnehmen, so ist nicht einzusehen, warum wir nicht auch die ihm wirklich zukommenden Bestimmtheiten als ihm wirklich zukommende d. i. als besondere Weisen seines Ich-seins sollten wahrnehmen können.

5. Es wird zur Vertiefung und Befestigung des Ergebnisses der vorstehenden Verhandlung über den Grund der Gewissheit „Ich bin“ dienen, wenn wir auch den zweiten der in dieser Gewissheit verknüpften Begriffe, den des Daseins, etwas näher ins Auge fassen. (Das Nachfolgende ist in der Hauptsache eine kurze Zusammenfassung der Abhandlung über den Begriff des Daseins und das Ich-Bewusstsein, auf die ich schon oben Bezug genommen habe.)

Eine erste Antwort auf die Frage, was wir damit meinen, wenn wir einem Gegenstande unseres Vorstellens oder Denkens

Dasein zuschreiben, hat die gegenwärtige Untersuchung schon in ihrem Eingange gegeben und weiterhin zu dem Nachweise benutzt, warum uns das Dasein eines Gegenstandes der äusseren Wahrnehmung niemals eine Thatsache sein könne, dagegen dasjenige des Gegenstandes der inneren, des eigenen Ich, eine solche nicht bloss sein könne, sondern sein müsse. Indem wir einen Gegenstand als daseiend vorstellen, stellen wir ihn vor als einen solchen, mit welchem unser Denken im Prädicieren von Bestimmtheiten übereinstimmen könne, indem es sich nach ihm richte; und wir verstehen unter seinem Dasein das, wodurch es diese Unabhängigkeit von seinem Vorgestellt-werden, diese Selbständigkeit dem Vorstellen gegenüber besitze.

Hiernach setzt jedes Urteil das Dasein seines Gegenstandes voraus. Denn wer von einem Dinge A urteilt, es habe eine Bestimmtheit B, meint, dass sein Urteil wahr sei, was so viel heisst, wie dass es mit seinem Gegenstände übereinstimme, indem es sich nach ihm richte. Wenn dem nun so ist, so kann, wie Kant lehrte, das Dasein niemals zum Prädikate eines Urteils dienen. Das Urteil, dadurch wir einem Dinge Dasein zuschreiben, hat also nicht zum Subjekte dieses Ding und nicht zum Prädikate das Dasein. Von welchem Gegenstande sagt denn nun aber das Existentialurteil „Es giebt ein A" welche Bestimmtheit aus? Andererseits knüpft sich an die aufgestellte Erklärung vom Begriffe des Daseins die Frage, was in einem daseienden Dinge das sei, wodurch es zu dem Denken in dem Verhältnisse stehe, welches als Selbständigkeit oder Unabhängigkeit bezeichnet wurde, — worin das Dasein als dasjenige, was einem Dinge jene Selbständigkeit oder Unabhängigkeit verleihe, bestehe. Die Beantwortung der einen dieser beiden Fragen wird zugleich die der anderen sein müssen.

Kant gab auf die erste die Antwort: das Existentialurteil habe zum Gegenstande einen Begriff; von dem Begriffe eines Dinges sage es aus, dass er der Begriff eines existierenden Dinges sei, oder dass er zum Inhalte eine Bestimmtheit habe, die von einem existierenden Dinge prädiciert werden dürfe; z. B. der Sinn des Satzes „Es giebt ein Seeeinhorn" sei der, dass der Begriff des Seeeinhorns der Begriff eines existierenden Dinges sei, oder dass alle die Prädikate, die in dem Begriffe des Seeeinhorns zusammengefasst seien, einem existierenden Tiere zukommen. Und auf die zweite antwortete er: das Dasein sei gar nichts, was zu dem

Dinge, dem es zugeschrieben werde, gehöre, nichts, was ein alles durchdringendes Wahrnehmungsvermögen in diesem Dinge antreffen würde; das Existentialurteil „Es giebt ein A“ denke keine Eigenschaft, keinen Zustand, kein Thun oder Leiden, keine reale Beziehung, m. E. W. keine Bestimmtheit des Dinges A, sondern es setze dieses Ding mit allen seinen Bestimmtheiten, das Dasein sei nichts weiter als die Position eines Dinges. Die Unhaltbarkeit beider Antworten liegt auf der Hand. Kann das Dasein nicht zum Prädikate eines Dinges dienen, so auch das „Begriff eines daseienden Dinges sein“ nicht zum Prädikate eines Begriffes, denn daseiendes Ding heisst doch nichts anderes als Ding, welches da-ist, von welchem also das Dasein prädiciert werden darf. Und wenn das Dasein nichts in den daseienden Dingen Liegendes wäre, wenn also die daseienden Dinge sich in nichts von nicht daseienden unterschieden, wenn das Dasein eines Dinges nur sein Gesetzt-sein von uns wäre, so hinge es lediglich von unserem Denken ab, was dawäre und nicht dawäre; was zu setzen uns beliebte, das existierte, und was zu setzen wir ablehnten, sowie alles, was wir bloss zu setzen unterliessen, indem wir gar nicht an es dächten, das existierte nicht. KANT verwechselt Dasein und Wirklichkeit des Daseins. Wenn ich sage, es gebe wirklich und nicht bloss möglicherweise ein Ding A, so bedeutet freilich das Wort Wirklich nichts, was in dem Dinge A zu finden wäre: es zeigt nur an, dass ich den Gedanken, es gebe ein A, bestätige, an seine Wahrheit glaube, und das ist wohl das, was KANT als Setzen des Dinges A bezeichnete. Dagegen dasjenige, dessen Wirklichkeit ich behaupte, das Dasein des Dinges A, ist etwas zu diesem Dinge Gehörendes, wenngleich es aus dem oben angegebenen Grunde nicht von ihm prädicirt werden kann, — ebenso, wie der Satz „A ist wirklich B“ zwar nicht die Wirklichkeit des B-seins, wohl aber das B-sein selbst in das Ding A hineinlegt.

Wenn ich die in Rede stehenden Fragen zunächst, statt auf das Dasein überhaupt, auf dasjenige eines Dinges ausser mir (eines nicht mein Ich seienden Dinges) beziehe, so scheinen mir die richtigen Antworten diese zu sein. Das Dasein eines Dinges ausser mir als dasjenige, was ihm meinem Denken gegenüber jene Selbstständigkeit verleiht, die der Grund der Möglichkeit dafür ist, dass ich Urteile fälle, welche sich nach ihm richten und, indem sie sich nach ihm richten, mit ihm übereinstimmen und also wahr sind,

besteht in seinem Zusammenhange mit anderen Dingen in einem daseienden Ganzen, der Welt, also in seinem Enthalten-sein in der daseienden Welt. Das Urteil aber, dadurch ich einem Dinge ausser mir Dasein zuschreibe, sagt nicht etwa von diesem Dinge aus, dass es in der Welt enthalten sei (denn diese Aussage würde das Dasein des Dinges voraussetzen), sondern es sagt von der Welt aus, dass sie dieses Ding enthalte. Die Welt ist das, wonach es sich richten, womit es übereinstimmen will; und es kann dies wollen, weil es das Dasein der Welt, die sein Gegenstand ist, voraussetzt.

Ein Ding, sagte ich, das nicht mein Ich ist, denke ich als daseiend, indem ich es denke als enthalten in der Welt, die ich als daseiend denke. Bestimmter ist zu sagen: ich denke ein Ding ausser mir als daseiend, indem ich es denke als zusammenseiend in der Welt mit meinem es denkenden Ich, das ich als daseiend denke. Denn indem ich ein Ding ausser mir als daseiend denke, setze ich es zu meinem Ich in das Verhältnis, dass es ein von meinem Denken in dem oben angegebenen Sinne des Wortes Unabhängiges, ein ihm selbständig gegenüber Stehendes sei, und um es so zu denken, muss ich mein Ich selbst als ein Daseiendes und das Ding als ein durch eine reale Beziehung mit ihm Verknüpftes, mithin als ein mit meinem Ich in einem alle daseienden Dinge in sich fassenden Ganzen Zusammenseiendes denken. Hiermit beantwortet sich nun auch die Frage, was ich von der Welt denke, indem ich sie als daseiend denke, oder worin für mein Denken das Dasein der Welt bestehe, das ich in allen Urteilen durch die ich einem Dinge ausser mir Dasein zuschreibe, voraussetze. Ich denke die Welt als daseiend, indem ich sie als mein sie denkendes Ich enthaltend denke. Indem ich ein Ding ausser mir als zusammenseiend mit meinem daseienden Ich in der Welt denke, denke ich zugleich dieses Ding und die Welt als daseiend. Das Urteil, welches der Welt Dasein zuschreibt, hat zum Gegenstande mein Ich, dessen Dasein es voraussetzt, und zum Prädikate sein Enthalten-sein zusammen mit anderen Dingen in der Welt.

Besteht das Dasein eines Dinges ausser mir in seinem Zusammensein mit meinem Ich, so dasjenige meines Ich in seiner Identität mit mir, der ich mein Ich denke, und von dem ich weiss, dass ich dabin. Ich denke mich als daseiend, indem ich von mir, dem als daseiend erkannten Subjekte dieses Denkens,

denke, dass ich Ich, das Objekt dieses Denkens, sei. Wie ein Ding ausser mir, so kann ich auch mich selbst als daseiend nicht anders denken, als indem ich das Dasein meiner, des Subjecktes dieses Denkens, voraussetze. Wie dies möglich sei, ist oben gezeigt worden.

6. Auf die Frage, worin das Dasein meines Ich bestehe, kann ich auch antworten: darin, dass ich mich selbst denke, mir meiner selbst bewusst bin; denn dass ich, das Subjekt meines Denkens, und ich, das Objekt meines Denkens, identisch seien, heisst nichts mehr, als dass ich mich selbst denke, und dieses nichts mehr als jenes. Nun bin ich eben dadurch Ich, dass ich mich selbst denke. Ich kann also auch sagen: das Dasein meines Ich bestehe darin, dass ich Ich bin, es ist einerlei mit meinem Ich-sein. Wenn dem aber so ist, so würde das Urteil „Ich bin nicht" einen Widerspruch einschliessen; das Urteil „Ich bin" ist also analytisch, mithin a priori und von notwendiger Gültigkeit. Ebenso wahr ist es jedoch, dass mir mein Dasein aus keinem anderen Grunde gewiss ist, als weil es mir eine Thatsache ist, dass also, wenn alle Urteile a posteriori oder empirisch genannt werden sollen, die sich, um Zustimmung zu erzwingen, auf eine Thatsache berufen müssen, für das Ich bin auch diese Bezeichnung zutrifft. Denn nur darum weiss ich, dass ich bin, weil ich mich als mit mir identisches, also als daseiendes Objekt meines Bewusstseins antreffe, mir als ein Objekt, in dessen Natur oder Wesenheit das Dasein liegt, gegeben bin. Das Ich, dessen ich mir bewusst bin, wäre nicht Ich, wenn es nicht identisch wäre mit mir, der ich mir seiner bewusst bin, wenn ihm also das Dasein fehlte, und darum weiss ich analytisch und a priori, dass ich bin; aber ich weiss es doch nur darum, weil mir mein Ich gegeben ist, und ich in ihm sein Ich-sein und mithin sein Dasein antreffe, und so ist mir mein Dasein eine Thatsache und, weil es mir eine Thatsache ist, gewiss.

Ich möchte jetzt noch kurz zeigen, dass das eigene Ich der einzige Gegenstand unseres Denkens ist, dessen blosse Vorstellung schon die Erkenntnis seines Daseins ist, oder, was dasselbe ist, dessen Dasein wir durch ein analytisches Urteil erkennen. (Ausführlicher ist dies, im Zusammenhange mit der Kritik des ontologischen Beweises, in der mehrfach erwähnten Abhandlung geschehen.)

Jedes Ding, das wir vorstellen, stellen wir als ein Daseiendes vor, auch dann, wenn wir wissen, dass es in Wirklichkeit nicht daist. Näher stellen wir alles, was wir vorstellen, so vor, als sei das Dasein die allgemeinste in dem konstituierenden Inhalte unserer Vorstellung (d. i. in demjenigen Inhalte, dadurch sie erst Vorstellung dieses bestimmten Gegenstandes und keines anderen ist) enthaltene Bestimmtheit, als sei also der konstituierende Inhalt unserer Vorstellung eine besondere Weise des Daseins, gleichwie wir jedes körperliche Ding so vorstellen, als sei der konstituierende Inhalt unserer Vorstellung eine besondere Weise des Körper-seins. Das Dasein braucht aber darum nicht wirklich in dem konstituierenden Inhalte unserer Vorstellung wie das Allgemeine im Besonderen enthalten zu sein. Wie wir eine Vorstellung eines Körpers bilden können, in deren konstituierendem Inhalte das Körper-sein nur nach unserer Meinung, nicht aber in Wirklichkeit enthalten ist — eine Vorstellung dieser Art ist z. B. die eines von zwölf Quadraten begrenzten Körpers, da das Begrenzt-sein von zwölf Quadraten in Wirklichkeit dem Körper-sein widerspricht —, so können wir auch Dinge als daseiend vorstellen, deren Natur zum Dasein nicht im Verhältnisse der Unterordnung, sondern in dem des Gegensatzes steht. Ist nun wirklich in dem konstituierenden Inhalte einer Vorstellung die Existenz wie das Allgemeine im Besonderen enthalten, dann und nur dann existiert ihr Gegenstand wirklich. Hier sind wieder zwei Fälle zu unterscheiden. Entweder nämlich stellt der Vorstellende den wirklich existierenden Gegenstand so vor, dass er die Existenz in dem konstituierenden Inhalte seiner Vorstellung antrifft, dass er, mit anderen Worten, nicht bloss meint, sie sei darin enthalten, sondern sie darin bemerkt, gleichwie in dem Inhalte der Vorstellung eines von zwölf regelmässigen Fünfecken begrenzten Körpers nicht bloss an sich, sondern auch für denjenigen, dem die mathematische Konstruktion eines solchen Körpers gelingt, das Körper-sein wirklich wie das Allgemeine im Besonderen enthalten ist, oder seine Vorstellung ist nicht zu dieser Vollkommenheit ausgebildet. Im ersten Falle ist die Vorstellung Erfahrung der Existenz des vorgestellten Gegenstandes, oder, was dasselbe heisst, ist dem Vorstellenden die Existenz des vorgestellten Gegenstandes eine Thatsache. Andererseits ist in diesem Falle und nur in ihm die blosse Vorstellung eines Gegenstandes Erkenntnis seiner Existenz. Mithin kann eine Vorstellung

nur dann lediglich vermöge ihres konstituierenden Inhaltes Erkenntnis der Existenz des vorgestellten Gegenstandes sein, wenn diese Existenz für den Vorstellenden Thatsache, wenn die Vorstellung Erfahrung der Existenz ihres Gegenstandes ist. Nun giebt es, wie oben gezeigt wurde, nur Ein Ding, dessen Existenz uns eine Thatsache ist: das eigene Ich. Folglich kann auch von allen möglichen Vorstellungen nur Eine, die des eigenen Ich, Erkenntnis der Existenz ihres Gegenstandes sein.

7. Die bis jetzt angestellten Erwägungen haben die Frage, der sie galten, nur unvollständig beantwortet. Denn sie haben eine Klasse von Wahrnehmungen ganz unbeachtet gelassen. Ich meine diejenigen, die den Bestimmtheiten, welche ihren Inhalt bilden, die Bedeutung zugleich von Zuständen des eigenen Ich und von solchen eines Körpers, des eigenen Leibes, beimessen, und denen demnach das Ich als ein Körper erscheint. Wahrnehmungen dieser Art — ich will sie unter dem Namen der sinnlichen Gefühle zusammenfassen — sind z. B. die, von denen wir sprechen, wenn wir sagen: ich habe kalte Füsse, es ist mir warm, ich fühle ein Jucken auf dem Rücken, ein Prickeln auf der Zunge, einen Kitzel in der Nase, die Berührung mit einer rauhen Oberfläche in den Fingerspitzen u. s. w. Auch die Zustände der sinnlichen Lust und Unlust gehören hierher, denn ob ein Zustand unseres Ich, den wir in einem Teile des Leibes zu haben glauben, angenehm oder unangenehm oder gleichgültig ist, kommt hier nicht in Betracht. Wir nehmen also unseren Leib auf zwiefache Weise wahr: in derselben Weise wie andere Körper, indem wir ihn sehen, hören, tasten u. s. w., und in einer anderen Weise, indem uns gewisse Zustände zugleich als solche unseres Ich, des wahrnehmenden Subjektes, und als unserem Leibe anhaftende erscheinen. Beide Arten sind sinnlich, d. h. sie schliessen sich an Eindrücke auf unseren Leib, die sich bis zum Gehirn fortpflanzende Erregungen zur Folge haben, an. Und vielfach schliessen sich an denselben Eindruck sowohl eine äussere Wahrnehmung als auch ein Gefühl an. Vielleicht giebt es keine äussere Wahrnehmung, mit der sich nicht ein wenn auch nur ganz schwaches sinnliches Gefühl verbände. Fahren wir z. B. mit dem Finger über eine Fläche, so fühlen wir, während wir äusserlich ihre Gestalt, ihre Rauhigkeit oder Glätte sowie ihre Temperatur wahrnehmen, in dem Finger den Eigenschaften, die wir dem berührten Körper zu-

schreiben, korrespondierende Zustände: die Süssigkeit, die wir schmecken, fassen wir als eine Eigenschaft lediglich des Stückes Zucker, das wir im Munde haben, nicht auch unserer Zunge auf, aber zugleich mit dieser Eigenschaft des Zuckers nehmen wir einen Zustand unseres Ich wahr, der uns an dem Zungenrücken zu haften scheint, den süssen Geschmack: das Geräusch, das wir hören, stellen wir als einen Vorgang ausserhalb unseres Leibes vor, aber, wenigstens im allgemeinen, mit ihm zugleich, wenn auch nur dunkel und unbestimmt, ein eigentümliches subjektives Befinden in dem das Gehörorgan umschliessenden Teile unseres Kopfes; sehen wir eine intensiv leuchtende Flamme, so fühlt sich das Auge geblendet; u. s. w. Über das zwischen den äusseren Wahrnehmungen und den Gefühlen bestehende Verhältnis ist weiter zu bemerken, dass diese eine Bedingung jener sind. Wir stellen nämlich den Gegenstand, den wir äusserlich wahrnehmen, durch dieses Wahrnehmen als daseiend vor, und so stellen wir ihn, wie oben gezeigt wurde, vor, indem wir ihn vorstellen als zusammenseiend mit unserem Ich, das wir seinerseits als daseiend dadurch vorstellen, dass wir es vorstellen als identisch mit sich, dem Subjekte, dessen Objekt es ist. Wir können also keinen Gegenstand äusserlich wahrnehmen, ohne ihn zu unserem Ich in die Beziehung des Zusammenseins mit demselben zu setzen. Die Möglichkeit aber, einen Körper als zusammenseiend mit unserem Ich vorzustellen, ist dadurch bedingt, dass uns unser Ich selbst als ein Körper, ein Ding im Raume, erscheint. Das nun ist eben der Begriff der Gefühlswahrnehmung, dass sie das Ich als einen Körper vorstellt. Wir müssen also unseren Leib fühlen, um irgend etwas ausser ihm, sowie auch um ihn selbst äusserlich wahrnehmen zu können. Es braucht nicht immer einer äusseren Wahrnehmung in der oben erwähnten Weise ein Gefühl, das sich an denselben leiblichen Eindruck knüpfte wie sie, zu korrespondieren. Aber auch da, wo dies nicht der Fall ist, fühlen wir doch, während wir äusserlich wahrnehmen, unseren Leib und setzen den wahrgenommenen Gegenstand zu ihm in eine mehr oder weniger bestimmte räumliche Beziehung. Z. B. jedes Ding, das wir sehen, sehen wir in einer gewissen Richtung, gerade vor uns oder seitwärts, höher oder niedriger, und in einer gewissen Entfernung von unserem Leibe, bestimmter von unseren Augen, obwohl wir von der Affektion der Netzhaut im allgemeinen kein

Gefühl haben, oder doch das Gefühl unseres leiblichen Daseins, ohne welches wir den Gegenstand nicht in einer gewissen Richtung und Entfernung sehen könnten, nicht ein durch die Affektion der Netzhaut hervorgerufenes ist.

8. Wie nicht alle äusseren Wahrnehmungen so sind auch nicht alle Gefühle, deren wir uns innerlich wahrnehmend bewusst sind, wirklich in uns vorhanden. Wir können uns ja fühlbare Zustände ebensogut wie äusserlich wahrnehmbare Dinge durch die Einbildungskraft vorstellen, und das Vorstellen eines fühlbaren Zustandes durch die Einbildungskraft ist inneres Wahrnehmen eines Fühlens, das man nicht wirklich hat, sondern nur zu haben sich einbildet. Wenn wir jedoch wirklich etwas fühlen, so ist der wirkliche Besitz dieses Gefühls für die innere Wahrnehmung, die wir von ihm haben, eine Thatsache, ebenso wie es der wirkliche Besitz jeder äusseren Wahrnehmung ist, die wir wirklich besitzen.

Aber wie verhält es sich, wenn wir wirklich etwas fühlen, mit dem Gefühlten? Ist uns auch das wirkliche Dasein jedes wirklich gefühlten Zustandes eine Thatsache? Ist mir z. B., wenn ich Kälte in den Füssen fühle oder ein Brennen auf der Zunge oder einen Schmerz im Zahne, nicht bloss dieses Fühlen eine Thatsache, sondern auch das wirkliche Dasein des in den Füssen, auf der Zunge, im Zahne gefühlten Zustandes?

Jedenfalls wäre eine allgemein bejahende Beantwortung dieser Frage unrichtig. Denn die Erfahrung lehrt uns, dass es Sinnestäuschungen nicht bloss in dem Gebiete der äusseren Wahrnehmungen, sondern auch in dem der Gefühle giebt. Eine Sinnestäuschung ist es z. B., wenn die Reizung eines sensibelen Nerven etwa an der Stelle, wo er aus dem Rückenmarke abzweigt, ein Gefühl des Schmerzes nicht an dieser Stelle, sondern in dem das peripherische Ende des Nerven enthaltenden Körperteile hervorruft, oder wenn gar jemand, dem ein Bein amputiert ist, sich noch im Besitze desselben fühlt. Bei diesem Zugeständnisse können wir aber nicht stehen bleiben. Ein Schluss, ganz analog demjenigen, der sich uns oben an die Erfahrungen von Sinnestäuschungen im Gebiete der äusseren Wahrnehmungen knüpfte, nötigt uns einzuräumen, dass es gar kein sinnliches Gefühl giebt, durch welches wir das wirkliche Dasein unseres Leibes und des in demselben gefühlten Zustandes als eine Thatsache erfassten. Denn wie die auf Sinnestäuschung und die nicht auf Sinnestäuschung beruhenden

äusseren Wahrnehmungen, so sind auch die auf Sinnestäuschungen beruhenden Gefühle und die anderen inhaltlich durchaus gleichartig.

Es liegt der Einwand nahe: die Täuschungen, die im Gebiete der Gefühle vorkämen, beträfen nur die Beziehung des gefühlten Zustandes auf diesen oder jenen Teil des Leibes, seine Lokalisation, nicht aber seine Beziehung auf das fühlende Ich, sie bewiesen daher nur, dass das Sein des gefühlten Zustandes in dem Teile des Leibes, in den der Fühlende ihn verlege, und im Leibe überhaupt, nicht aber auch, dass sein Sein in dem fühlenden Ich, der Seele, niemals eine Thatsache sei. Allein die Beziehung auf den Leib ist den gefühlten Zuständen wesentlich. Wie es die allgemeine Natur der Inhalte des äusseren Wahrnehmens ist, lediglich körperlich, und die der innerlich wahrgenommenen Wahrnehmungsthätigkeiten, lediglich seelisch zu sein, so ist es die Natur der Gefühlsinhalte, sowohl körperlich als auch seelisch zu sein. Würde einem Gefühlsinhalte seine körperliche Natur genommen, so büsste er zugleich seine seelische ein. Die Annahme, dass ein Gefühlsinhalt wirkliches Dasein habe insoweit, als er seelischer Natur, und nicht habe insoweit, als er körperlicher Natur sei, und ebenso die, dass die Wirklichkeit zwar seines seelischen, nicht aber auch die seines körperlichen Daseins dem Fühlenden eine Thatsache sei, würde sich daher widersprechen. Z. B. aus dem Gefühle des Kitzels in der Nase, das uns zum Niessen treibt, lässt sich kein Gefühl, das seinen Inhalt nur auf das seelische und nicht auch auf das leibliche Ich bezöge, herausheben, und es geht daher nicht an, von diesem Gefühle zu sagen, das wirkliche Dasein seines Inhaltes sei ihm nur insofern, als ihm derselbe einen seelischen, nicht auch insofern, als er ihm einen leiblichen Zustand bedeute, eine Thatsache. Ich kann allerdings nicht beweisen, dass es keine Wahrnehmungen geben könne, die einerseits, wie die sinnlichen Gefühle und im Gegensatze zu den inneren Wahrnehmungen, das mit den äusseren Wahrnehmungen gemeinsam hätten, dass sie nicht wieder Wahrnehmungsthätigkeiten und überhaupt nicht Bewusstseinsthätigkeiten zum Inhalte hätten, und die andererseits, wie die inneren Wahrnehmungen, ihre Inhalte nicht zugleich auf das wahrnehmende Ich und den Leib, sondern nur auf das wahrnehmende Ich bezögen, Wahrnehmungen lediglich seelischer, jedoch nicht in Bewusstseinsthätigkeiten bestehender Verhaltungsweisen, aber solche Wahrnehmungen würden eben

nicht zu der Klasse derer, von denen gegenwärtig die Rede ist, zur Klasse der sinnlichen Gefühle, gehören.

Was eben aus der Gleichartigkeit aller nicht unter den Begriff der Sinnestäuschung fallenden sinnlichen Gefühle, die wir in uns beobachten können, mit den unter diesen Begriff fallenden geschlossen wurde, folgt auch aus dem, was oben allgemein über die Möglichkeit, dass uns das Dasein eines Gegenstandes eine Thatsache sei, bemerkt wurde, und zwar nicht bloss bezüglich derjenigen Gefühle, die wir in uns beobachten können, sondern auch derjenigen, die sich etwa unserer Selbstbeobachtung entziehen, und nicht bloss bezüglich unserer selbst und der uns ähnlichen fühlenden Subjekte, sondern aller Wesen, die es geben mag, schlechthin. Keinem Wesen, wurde oben gezeigt, kann ein anderes Dasein als Thatsache gegeben sein als das des eigenen Ich und zwar desselben, inwiefern es sich selbst zum Gegenstande habendes wahrnehmendes Bewusstsein ist. Wird nun weiter gefragt, wie es uns eine Thatsache sein könne, dass uns eine Bestimmtheit, derer wir uns bewusst sind, wirklich zukomme, so ist zu antworten: das Haben einer Bestimmtheit, die wir wahrnehmend auf unser Ich beziehen, ist uns dann und kann uns nur dann eine Thatsache sein, wenn sie in einer besonderen Weise unseres Ich-seins, also des Bewusstseins, das wir von uns selbst haben, besteht und uns als eine darin bestehende gegeben ist. Angenommen auch, unser Ich gehe nicht in unserem sich selbst zum Gegenstande habenden Bewusstsein auf, sondern sei eine Seele, zu deren Natur es unter anderem gehöre, Bewusstsein und Selbstbewusstsein in sich zu erzeugen, so liesse sich zwar vielleicht denken, dass wir wirklich uns zukommende Bestimmtheiten, Bestimmtheiten, die keine besonderen Weisen unseres Ich-seins, des Bewusstseins von uns selbst wären, wahrnähmen, aber von keiner derartigen Bestimmtheit unserer Seele könnte es uns eine Thatsache sein, dass sie uns wirklich zukomme, da uns das Dasein unseres Ich nur insoweit eine Thatsache ist, als es unser sich selbst zum Gegenstande Bewusstsein, nicht auch insoweit, als es eine mit dem Vermögen, Bewusstsein in sich zu erzeugen und noch andere als in Bewusstseinsthätigkeiten bestehende Bestimmtheiten anzunehmen, ausgerüstete Seele ist. Hiernach kann uns der Besitz äusserer Wahrnehmungen, die wir in uns wahrnehmen, eine Thatsache sein, denn das wahrnehmende Bewusstsein, dessen Objekte die Dinge

ausser uns sind, die wir wahrnehmen, ist dasselbe Bewusstsein, welches zum Gegenstande das Ich hat; ein und dasselbige wahrnehmende Bewusstsein setzt das Ich und mit dem Ich zusammenseiende Dinge, das Nicht-ich, das äussere Wahrnehmen ist also nur eine Seite des Bewusstseins, das wir von uns selbst haben. Desgleichen kann uns der Besitz von inneren Wahrnehmungen, durch die wir uns eines äusseren Wahrnehmens bewusst sind, eine Thatsache sein, denn solche innere Wahrnehmungen sind besondere Weisen des wahrnehmenden Bewusstseins, dass wir von unserem Ich als solchem haben, besondere Weisen unseres Ich-seins. Dasselbe gilt drittens von den sinnlichen Gefühlen, die wir in uns wahrnehmen, und viertens von den inneren Wahrnehmungen von Gefühlen. Es gilt aber nicht von dem, was wir fühlen, von den Zuständen, die wir als die unsrigen in irgend einem Teile unseres Leibes wahrnehmen, — es gilt von dem, was wir fühlen, ebensowenig wie von dem, was wir äusserlich wahrnehmen. Denn jene Zustände sind nicht selbst wieder wie die Gefühle, deren Inhalte sie sind, besondere Seiten oder Weisen des Bewusstseins, das wir von uns selbst haben, ebensowenig wie die Inhalte des äusseren Wahrnehmens, die Farben, die Töne u. s. w. es sind.

9. Es wurde oben die Frage berührt, ob es nicht auch Wahrnehmungen gebe, welche, wie die sinnlichen oder leiblich-seelischen Gefühle, Bestimmtheiten, die nicht in Wahrnehmungs- und überhaupt nicht in Bewusstseinsthätigkeiten beständen, auf das Ich bezögen, sich aber von den leiblich-seelischen Gefühlen dadurch unterschieden, dass sie ihren Inhalten die Bedeutung von Zuständen nur des Ich, inwiefern es das Bewusstseinssubjekt ist, nicht auch des Leibes gäben — rein seelische Gefühle, die, während die leiblich-seelischen in der Gesamtreihe der Wahrnehmungen zwischen ihnen und den äusseren Wahrnehmungen ihren Platz hätten, ihrerseits ein vermittelndes Glied zwischen den leiblich-seelischen Gefühlen und den inneren Wahrnehmungen bildeten. Ich glaube, dass diese Frage verneint werden muss. Angenommen aber, sie sei zu bejahen, so könnte uns das wirkliche Dasein der Inhalte der rein seelischen Gefühle ebensowenig eine Thatsache sein, wie dasjenige der Inhalte der leiblich-seelischen, denn auch die rein seelisch gefühlten Zustände wären, der Voraussetzung nach, nicht besondere Weisen des Ich-seins, des sich selbst zum Gegenstande habenden Bewusstseins.

Doch auch jetzt haben wir noch nicht alle Wahrnehmungen berücksichtigt. Es fehlen noch diejenigen, die das unmittelbare Bewusstsein ausmachen, welches wir von den Bestandteilen unseres höheren geistigen Lebens, von unserem begrifflichen Denken, unserem Wollen, unseren Gemütserregungen, haben. Wenn die Vermutung richtig ist, die ich eben aussprach, dass es keine rein seelischen Gefühle (in dem oben festgestellten Sinn dieser Bezeichnung) gebe, so sind alle jene Vorgänge Bewusstseinsthätigkeiten und, indem sie dies sind, besondere Weisen unseres sich selbst zum Gegenstande habenden Bewusstseins, unseres Ich-seins, denn gäbe es unter ihnen solche, die nicht in besonderen Weisen unseres Ich-seins beständen, so wären die Wahrnehmungen, die wir von ihnen hätten, rein seelische Gefühle. Und es wird dann angemessen sein, die Wahrnehmungen, durch die wir uns der Vorgänge unseres höheren geistigen Lebens bewusst sind, mit denen, die zum Inhalte ein äusseres Wahrnehmen oder ein sinnliches Fühlen haben, zu Einer Klasse, der Klasse der Wahrnehmungen von Bewusstseinsthätigkeiten, zusammenzufassen, und für diese ganze Klasse den Namen der inneren Wahrnehmungen in Anspruch zu nehmen. Die Frage aber, die uns bis jetzt beschäftigt hat, ist dann bezüglich der neu in die Klasse der inneren aufgenommenen Wahrnehmungen in derselben Weise zu beantworten, wie bezüglich der bisher betrachteten, der Wahrnehmungen von äusseren Wahrnehmungen und sinnlichen Gefühlen und der Wahrnehmungen von solchen Wahrnehmungen, nämlich dahin, dass wir höhere Bewusstseinsthätigkeiten (begriffliches Denken, Wollen, Gemütserregungen) in der Weise in uns wahrnehmen, dass uns ihre Wirklichkeit eine Thatsache ist. Von allen Bestandteilen unseres höheren geistigen Lebens deutlich zu machen, dass sie, gleich den äusseren Wahrnehmungen, den sinnlichen Gefühlen und den inneren Wahrnehmungen äusserer Wahrnehmungen und sinnlicher Gefühle, besondere Weisen unseres sich selbst zum Gegenstande habenden Bewusstseins, unseres Ich-seins, sind, bin ich nicht im stande, und wäre ich es im stande, so würde ich es doch hier nicht unternehmen können, sondern der Psychologie überlassen müssen. Die Lösung dieser Aufgabe würde übrigens nur dazu erforderlich sein, uns begreiflich zu machen, wie es uns eine Thatsache sein könne, dass die Gedanken, die Willensbewegungen, die Stimmungen, die wir innerlich wahrnehmen,

wirkliches Dasein in uns haben, — nicht auch dazu, es uns gewiss zu machen, dass es eine Thatsache sei; denn diese Gewissheit giebt uns die blosse Selbstbeobachtung.

10. Der Grund, den ich hiermit für die Untersuchung, inwieweit und in welcher Weise unsere Wahrnehmungen uns eine Erkenntnis des Ansichseienden ermöglichen, gelegt habe, ist im wesentlichen derselbe, auf dem CARTESIUS seine Lehre vom Seienden als solchem errichtete. Dies im Einzelnen nachzuweisen und die Abweichungen der vorstehenden Ausführungen in mehr nebensächlichen Punkten von denen des CARTESIUS, sowie die Ergänzungen der letzteren, die ich für nötig gehalten habe, hervorzuheben, scheint mir für mein Vorhaben nicht erforderlich zu sein. Wohl aber glaube ich meine Rückkehr zu CARTESIUS noch mit einigen Worten gegen den Skepticismus KANTS rechtfertigen zu müssen, bevor ich mich zu der Frage wende, ob uns unsere äusseren Wahrnehmungen und sinnlichen Gefühle, obwohl uns die Wirklichkeit ihrer Inhalte keine Thatsache ist, nicht doch zur Erweiterung der Erkenntnis des Seienden, die wir aus der inneren Wahrnehmung zu schöpfen vermögen, dienen können.

KANT unterscheidet zwei Arten von Anschauungen d. i. von Vorstellungen, die sich auf einen Gegenstand unmittelbar oder „so ferne er uns gegeben wird" (Kr. d. r. V. Ros. S. 31) beziehen: äussere und innere. Äusserlich anschauend „stellen wir uns Gegenstände als ausser uns, und diese insgesamt im Raume vor" (S. 34). Innerlich schaut „das Gemüt sich selbst oder seinen inneren Zustand" an, und zwar wird „alles, was zu den inneren Bestimmungen gehört, in Verhältnissen der Zeit vorgestellt". „Äusserlich kann die Zeit nicht angeschaut werden, so wenig wie der Raum als etwas in uns." Die Wahrnehmungen seelisch-leiblicher Zustände, die sinnlichen Gefühle, wie ich sie genannt habe, berücksichtigt KANT nicht; er bemerkt nur nebenbei, dass das Gefühl der Lust und Unlust, da es gar keine Erkenntnis sei, auch nicht zur Anschauung gehöre, — eine Bemerkung, die ohne Zweifel richtig ist, sofern unter Lust und Unlust leiblich-seelische Zustände angenehmer und unangenehmer Art, aber ebenso zweifellos unrichtig, sofern darunter die Wahrnehmungen, dadurch wir uns solcher Zustände bewusst sind, die Gefühle, deren Inhalt sie bilden, verstanden werden. Bezüglich der inneren Anschauung erklärt er gelegentlich (S. 716), „dass darin die Vorstellungen äusserer Sinne den eigentlichen

Stoff ausmachen, womit wir unser Gemüt besetzen". Dass er jedoch den Inhalt des inneren Anschauens nicht auf äussere Anschauungen beschränkt wissen will, zeigt u. a. der Ausspruch: „Es können uns niemals unter äusseren Erscheinungen denkende Wesen, als solche, vorkommen, oder wir können ihre Gedanken, ihr Bewusstsein, ihre Begierden u. s. w. nicht äusserlich anschauen; denn dieses gehört alles für den inneren Sinn" (S. 287). Beide Arten von Anschauungen sind sinnlich, wenn unter Sinnlichkeit verstanden wird „die Fähigkeit (Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficiert werden, zu bekommen" (S. 31), unter einer sinnlichen Vorstellung also eine solche, „welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht" d. i. durch „die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben afficiert werden." Es sind aber, entsprechend den beiden Arten der Anschauungen zwei Arten von Sinnlichkeit oder zwei Sinne zu unterscheiden: der äussere oder die Fähigkeit des Gemütes, von Dingen ausser ihm (nämlich unmittelbar von dem eigenen Leibe, mittelbar von Dingen, die auf die Sinnesorgane des Leibes wirken), und der inneren oder die Fähigkeit des Gemütes, von sich selbst afficiert zu werden. Obwohl sich jede Anschauung durch Empfindung auf ihren Gegenstand bezieht, geht doch der Inhalt keiner in dem Mannigfaltigen auf, welches der zu ihr gehörenden Empfindung korrespondiert, in der Materie der angeschauten Erscheinungen. In jeder Erscheinung ist vielmehr zu unterscheiden die Materie und die Form der Erscheinung, wenn unter der letzteren verstanden wird dasjenige, „welches macht, dass das gegebene Mannigfaltige in gewissen Verhältnissen geordnet angeschaut wird." Und zwar ist die Form aller Erscheinungen des äusseren Sinnes der Raum, die aller Erscheinungen des inneren Sinnes die Zeit.

Aus dieser psychologischen Theorie der Anschauung glaubt KANT alsbald die Folgerung ziehen zu können, dass keinem angeschauten Gegenstande irgend etwas von dem, was wir von ihm anschauen, wirklich, an sich, zukomme. Alles, was wir von Dingen ausser uns, und nicht minder alles, was wir innerlich von unserem Gemüte anschauen, ist blosse Erscheinung. Denn, „da das, worin sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur

a posteriori gegeben, die Form derselben aber muss zu ihnen insgesamt im Gemüte a priori bereit liegen." Der Raum ist also „nichts anderes als nur . . . die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äussere Anschauung möglich ist . . . Wir können demnach nur aus dem Standpunkt eines Menschen vom Raum, von ausgedehnten Wesen u. s. w. reden. Gehen wir von der subjektiven Bedingung ab, unter welcher wir allein äussere Anschauung bekommen können, so wie wir nämlich von den Gegenständen afficiert werden mögen, so bedeutet die Vorstellung vom Raume gar nichts. Dieses Prädikat wird den Dingen nur so ferne beigelegt, als sie uns erscheinen." Und „die Zeit ist nichts anderes als die Form des inneren Sinnes d. i. des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zusandes". „Wenn wir von unserer Art, uns selbst innerlich anzuschauen, und vermittelst dieser Anschauung auch alle übrigen Anschauungen in der Vorstellungs-Kraft zu befassen, abstrahieren, und mithin die Gegenstände nehmen, so wie sie an sich selbst sein mögen, so ist die Zeit nichts. Sie ist nur von objektiver Gültigkeit in Ansehung der Erscheinungen, . . . sie ist nicht mehr objektiv, wenn man von der Sinnlichkeit unserer Anschauung, mithin derjenigen Vorstellungsart, welche uns eigentümlich ist, abstrahiert, und von Dingen überhaupt redet. Die Zeit ist also lediglich eine Bedingung unserer (menschlichen) Anschauung . . . und an sich, ausser dem Subjekte, nichts" (S. 32, 37, 42, 43). Sind aber die Dinge an sich weder im Raume noch in der Zeit, so kommt ihnen auch nichts von dem, was in unserer Anschauung der Empfindung korrespondiert, wirklich oder an sich d. i. unabhängig von ihrem An geschaut-werden, zu, denn alles mit dem inneren Sinn Empfundene ist seiner Natur nach in der Zeit, und alles äusserlich Empfundene, die sogenannten sekundären Qualitäten der Körper, im Raume und, da das äussere Anschauen samt seinen Objekten selbst Inhalt des inneren Anschauens ist, in der Zeit, so dass man die blosse Phänomenalität des Raumes und der Zeit nicht behaupten kann, ohne auch die alles Mannigfaltigen, was wir in diesen Formen anschauen, zu behaupten.

Dass alles, was in unseren Anschauungen der Empfindung korrespondiert, die sekundären Qualitäten der Körper (Farben, Töne, Gerüche u. s. w.) und die Verhaltungsweisen unseres Gemütes, die wir als zugleich und als nacheinander seiend auf-

fassen, kein von unserem Anschauen unabhängiges Dasein hat, hält KANT übrigens für selbstverständlich. Die Empfindungsinhalte, meint er, gehören selbst dann, wenn wir die Erscheinungen im Raume und in der Zeit als Dinge an sich betrachten, nicht zu deren objektiven Bestimmtheiten, sondern nur „zu der besonderen Beschaffenheit des Sinnes an dem Subjekte", — sie würden, wenn man auch den Raum und die Zeit für Formen der Dinge an sich gelten liesse, doch „mit Recht nicht als Beschaffenheiten der Dinge, sondern bloss als Veränderungen unseres Subjektes, die sogar bei verschiedenen Menschen verschieden sein können, betrachtet werden" (S. 38, 39). Mit dem angeführten Argumente für die blosse Phänomenalität des Raumes und der Zeit, dass sie nicht empfunden werden können, scheint dies freilich schlecht zusammenzustimmen. Wenn die Empfindung ihrer Natur nach nichts anderes als eine Veränderung in dem Zustande des anschauenden Subjektes ist, uns also nichts von der Beschaffenheit des den äusseren oder den inneren Sinn afficierenden Objektes berichten kann, so sollte man sagen, dass die Unempfindbarkeit des Raumes und der Zeit eher für als gegen ihre Zugehörigkeit zu dem Ansichseienden spreche.

Ebensowenig wie die Beschaffenheit wirklich, an sich seiender Dinge erfassen wir nach KANT durch das Anschauungsvermögen das blosse wirkliche Dasein irgend eines Dinges. Wäre unserem Anschauungsvermögen wirkliches Dasein gegeben, so könnte es nur das Dasein von Dingen sein, deren Erscheinungen die angeschauten Objekte wären. Aber weder das Dasein von Dingen, die den Erscheinungen des äusseren Sinnes zu Grunde lägen, noch das unseres den inneren Sinne afficierenden Gemütes ist unserem Anschauungsvermögen gegeben. Gegeben ist unserem Anschauungsvermögen nichts anderes als ein unseren Empfindungen korrespondierendes Mannigfaltiges im Raume und in der Zeit, und hierin liegt nicht das, was wir im Begriffe des Daseins denken, Unabhängigkeit von dem Angeschaut-werden durch uns. Damit ist jedoch nicht gesagt, dass wir überhaupt nicht ein wirkliches Dasein und näher das wirkliche Dasein von Dingen, deren Erscheinungen uns gegeben sind, während uns ihre wirkliche Beschaffenheit völlig verborgen ist, erfassen. Denn was dem Anschauungsvermögen versagt ist, leistet vielleicht der Verstand. Und so verhält es sich, nach KANT, in der That. Der Verstand ergänzt das Anschauungs-

vermögen, dem die Vorstellung des Daseins ganz fremd ist, indem er zu dem angeschauten Erscheinungen ihr Dasein hinzudenkt. Dieses Hinzudenken ist natürlich kein Erfassen des Daseins der Beschaffenheiten, welche die Inhalte unseres Anschauens bilden, des Daseins der Erscheinungen als so, wie sie uns erscheinen, beschaffener Dinge, denn diesen Beschaffenheiten kommt ja kein Dasein in dem Sinne des Wortes, in welchem darunter Unabhängigkeit vom Angeschaut-werden verstanden wird, kein Ansichsein zu. Aber indem der Verstand die Erscheinungen als daseiende Dinge denkt, erfasst er das wirkliche Dasein von Dingen, deren Erscheinungen die Erscheinungen sind. Sein Hinzudenken des Daseins zu den Erscheinungen ist blosses und zwar unwahres Hinzudenken insofern, als die Erscheinungen selbst, die mannigfaltigen Empfindungsinhalte im Raume und in der Zeit, es sind, was er als daseiend denkt; es ist aber kein blosses Hinzudenken, sondern wirkliches Erfassen insofern, als er mit den Erscheinungen die in ihnen verborgenen, uns ihrer Beschaffenheit nach gänzlich unbekannten erscheinenden Dinge als daseiend denkt. (Für die Begründung dieser Auffassung der Lehre Kants verweise ich auf meine Geschichte der Philosophie II. S. 46 f.)

Was insbesondere die Beziehung der inneren Anschauung zum Seienden betrifft, so ist das Ding an sich, welches der Verstand zu dem innerlich Angeschauten hinzudenkt, und zwar so hinzudenkt, dass er es in seinem Dasein ergreift, dass ihm, mit anderen Worten, sein Dasein eine Thatsache ist, das Ich. In der blossen Anschauung ist noch gar kein Ich-Bewusstsein enthalten, „das empirische Bewusstsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjektes“ (S. 733). „Das Bewusstsein meiner selbst in der Vorstellung Ich ist gar keine Anschauung, sondern eine blosse intellektuelle Vorstellung der Selbstthätigkeit eines denkenden Subjektes“ (S. 775); die Vorstellung des Ich ist „ein Denken, nicht ein Anschauen“ (S. 750). Wie die Dinge an sich, die den äusseren Anschauungen zu Grunde liegen, erfasst der Verstand auch das Ich lediglich seinem Dasein nach; von der wirklichen Beschaffenheit desselben erkennt er nicht das Mindeste. Durch die innere Anschauung erkennen wir „unser eigenes Subjekt nur als Erscheinung, nicht aber nach dem, was es an sich selbst ist.“ „Dagegen bin ich mir meiner selbst . . . in der synthetischen ursprüng-

lichen Einheit der Apperception bewusst, nicht wie ich mir objektiv erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur dass ich bin" (S. 750). „Da zum Erkenntnis unserer selbst ausser der Handlung des Denkens, die das Mannigfaltige einer jeden möglichen Anschauung zur Einheit der Apperception bringt, noch eine bestimmte Art der Anschauung, dadurch dieses Mannigfaltige gegeben wird, erforderlich ist, so ist zwar mein eigenes Dasein nicht Erscheinung (viel weniger blosser Schein), aber die Bestimmung meines Daseins kann nur der Form des inneren Sinnes gemäss nach der besonderen Art, wie das Mannigfaltige, das ich verbinde, in der Anschauung gegeben wird, geschehen, und ich habe also demnach keine Erkenntnis von mir, wie ich bin, sondern bloss, wie ich mir selbst erscheine" (S. 750). Die Vorstellung Ich „ist eine für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung, von der man nicht einmal sagen kann, dass sie ein Begriff sei, sondern ein blosses Bewusstsein, dass alle Begriffe begleitet." „Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denket, wird nichts weiter als ein transcendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können" (S. 278). Das Ich ist „nichts mehr als Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff und nur Vorstellung desjenigen, worauf alles Denken in Beziehung (relatione accidentis) steht" (Prolegomena, Ros. S. 103).

Obwohl die Vorstellung Ich, wenn sie nicht sinnlich ist, auch nicht empirisch ist („diejenige Anschauung, bestimmt Kant, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heisst empirisch", Kr. d. r. V. S. 31), erklärt die Kritik der reinen Vernunft doch wiederholt (in dem Abschnitte von den Paralogismen der reinen Vernunft) auf das bestimmteste den Satz Ich bin und den Satz Ich denke, „sofern er so viel sagt als: ich existiere denkend", für empirisch; er könne ohne den inneren Sinn nicht stattfinden, dessen Anschauung jederzeit das Objekt nicht als Ding an sich selbst, sondern als blosse Erscheinung an die Hand gebe (S. 803). Wie es scheint, meint er, dass der Vorstand zwar durch die intellektuelle Vorstellung des Ich dieses als „das Wesen an sich selbst" (S. 803) vorstelle (von dem ihm freilich dadurch noch nichts zum Denken gegeben sei), aber noch nicht als daseiendes Wesen, sondern sein Dasein erst erfasse, wenn ihm durch die

innere Anschauung ein Stoff gegeben sei, dieses Dasein zu bestimmen. „Es ist, sagt er (S. 799), zu merken, dass, wenn ich den Satz: Ich denke, einen empirischen Satz genannt habe, ich dadurch nicht sagen will, das Ich in diesem Satze sei eine empirische Vorstellung, vielmehr ist sie rein intellektuell, weil sie zum Denken überhaupt gehört. Allein ohne irgend eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgiebt, würde der Aktus Ich denke doch nicht stattfinden, und das Empirische ist nur die Bedingung der Anwendung oder des Gebrauchs des rein intellektuellen Vermögens." Nach diesem Argumente könnte es freilich überhaupt keine Erkenntnisse a priori geben, denn es giebt nach Kant keinen Gebrauch des intellektuellen Vermögens, der nicht den Besitz empirischer Erkenntnisse zur Bedingung hätte; beginnt doch die Kritik der reinen Vernunft mit den Worten: „Dass alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel, denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren?" — Wie die Erkenntnis des eigenen Daseins galt Kant ohne Zweifel auch die des Daseins von Dingen an sich, die den Erscheinungen zu Grunde liegen, für empirisch, obwohl uns nach seiner Lehre die Sinne nur Erscheinungen liefern, und auch kein Schluss, den wir aus Aussagen der Sinne ziehen können, uns über die Welt der Erscheinungen hinauszuführen vermag. Die Vorstellung des Dinges an sich, wird man in seinem Sinne sagen müssen, ist zwar rein intellektuell, aber die Anwendung oder der Gebrauch des intellektuellen Vermögens, das Dasein an sich seiender Dinge ausser uns zu erfassen, ist an die Bedingung gebunden, dass wir empirische Vorstellungen von äusseren Erscheinungen haben.

11. Die Lehre, an die ich hiermit erinnert habe, hebt sich selbst auf. Sie setzt voraus, dass wir wirklich äussere Anschauungen haben, wirklich innerlich anschauend uns unserer äusseren Anschauungen bewusst sind, wirklich durch Verstandesfunktionen unsere Anschauungen zu Erfahrungen fortbilden, wirklich Begriffe bilden, Urteile fällen und Schlüsse ziehen, — dass wir uns nicht bloss als Wesen erscheinen, die alles dies thun, sondern dass wir wirklich, an uns selbst, dies alles thuende Wesen sind. Sie kann ja doch die Bewusstseinsthätigkeiten, von denen sie zeigt, dass durch sie Erscheinungen für uns daseien, nicht selbst zu den

blossen Erscheinungen rechnen. Von dieser richtigen, durch Thatsachen gesicherten Voraussetzung aus aber gelangt sie zu dem Ergebnisse, dass alle unsere Bewusstseinsthätigkeiten, da die Erkenntnis, die wir von ihnen haben, inneres Anschauen, alles Angeschaute aber blosse Erscheinung sei, uns nicht als an sich seienden, sondern nur als erscheinenden Wesen zukommen, dass uns mithin auch nicht einmal wirklich etwas erscheine, sondern alles, was wir ausser uns und in uns anzuschauen meinen, uns nur zu erscheinen scheine, da es wirkliche Erscheinungen nur für ein Bewusstsein geben kann, das wirkliches Dasein, Ansichsein, hat. Die Dinge an sich, findet sie, seien uns gänzlich unbekannt; nur das Eine sollen wir von ihnen wissen, dass sie nichts von dem sind, was wir kennen, nicht farbig, nicht kalt oder warm, nicht tönend, nicht irgendwie gestaltet, nicht in Ruhe oder Bewegung, weder ausgedehnt noch punktuell, weder dauernd noch in demselben Augenblicke, da sie ins Dasein treten, wieder verschwindend, weder gewesen seiend noch gegenwärtig seiend noch sein werdend, nicht empfindend, nicht anschauend, nicht denkend, nicht bewusst. Wenn dem aber so ist, so können die uns bekannten Bestimmtheiten auch nicht einmal Erscheinungen sein, denn erscheinen könnten sie doch nur einem Dinge an sich, und dieses Ding an sich müsste, da das, was seitens eines Gegenstandes Erscheinen ist, Empfinden, Anschauen und Denken seitens eines bewussten Subjektes ist, ein empfindendes, anschauendes, denkendes, bewusstes Wesen, mithin, da auch die Bewusstseinsthätigkeiten zu den uns bekannten Bestimmtheiten gehören, kein Ding an sich sein. Und auch nicht einmal meinen können wir, dass Erscheinungen für uns daseien, wenn die Dinge an sich nichts von dem sind, wovon wir eine Vorstellung haben; wir können es uns nur zu meinen scheinen, da wir einem Dinge an sich keine Meinungen zuschreiben dürfen; — und selbst das nicht, denn ebensowenig wie ein von allem uns Bekannten völlig verschiedenes Ding an sich etwas meinen kann, kann es sich etwas zu meinen scheinen.

Schon die Annahme, dass uns die innere Anschauung durch Afficierung eines inneren Sinnes entstehe, enthält diesen Widerspruch. Ihr zufolge sind alle Bewusstseinsthätigkeiten, deren wir uns durch inneres Anschauen bewusst sind, von dem äusseren Empfinden und Anschauen an bis hinauf zum wissenschaftlichen

Denken, Inhalte einer inneren Empfindung. Das mit dem inneren Sinne Empfundene aber ist, selbst wenn man die Zeit als Form nicht bloss der Erscheinung unseres Ich, sondern unseres an sich seienden Ich selbst betrachtet, ebensowenig etwas in unserem an sich seienden Ich, wie das mit dem äusseren Sinne Empfundene (die Farben, die Gerüche u. s. w.) etwas Wirkliches in den den äusseren Erscheinungen zu Grunde liegenden Dingen selbst dann wäre, wenn diese Dinge im Raume sein sollten. Also sind alle Bewusstseinsthätigkeiten, von denen wir eine innere Anschauung haben, zunächst alle Thätigkeiten des äusseren Anschauens, nichts anderes als durch Afficierung des inneren Sinnes in uns hervorgerufene Phänomene, die ebensowenig ein wirkliches Dasein in uns haben, wie die sekundären Qualitäten es in den Körpern haben; wir schauen nicht wirklich äusserlich an, wir scheinen es uns nur zu thun. Und weiter folgt, dass auch die Thätigkeiten desjenigen inneren Anschauens, durch das wir uns äussere Anschauungen zu haben scheinen, blosse Phänomene sind, die infolge einer Afficierung des inneren Sinnes in uns auftreten: denn von den Thätigkeiten des inneren Anschauens wissen wir, wie von denen des äusseren, durch ein inneres Anschauen, dem sein Inhalt durch den inneren Sinn gegeben ist. Wir hatten mithin kein Recht, zu sagen, dass wir zwar nicht wirklich äussere Anschauungen hätten, aber uns doch in der inneren Anschauung als äusserlich wahrnehmende Wesen erschienen; was wir sagen dürfen, ist vielmehr nur dies, dass wir uns in innerer Anschauung als Wesen erscheinen, die sich in innerer Anschauung äussere Anschauungen zu haben scheinen. Nachdem wir zuerst die natürliche Ansicht, dass wir durch äusseres Anschauen Dinge vorstellen, die an sich so beschaffen seien, wie sie uns erscheinen, durch die andere ersetzt haben, dass den Dingen, die durch Afficierung unseres äusseren Sinnes äussere Anschauungen in uns hervorrufen, keine von den empfindbaren Bestimmtheiten, in denen wir sie anschauen, wirklich zukomme, — nachdem wir sodann auch diese zweite Ansicht verworfen und gefunden haben, dass wir Dinge ausser uns gar nicht einmal wirklich anschauen, sondern dass das äussere Anschauen nichts als ein Phänomen in unserem inneren Anschauen ist, mit anderen Worten, dass das Dasein von äusseren Erscheinungen für uns selbst nur eine innere Erscheinung für uns ist, sehen wir, dass auch diese dritte Ansicht unhaltbar ist, dass wir

uns auch nicht wirklich als Wesen erscheinen, denen äussere Dinge erscheinen, sondern dass es uns nur so vorkommt, als ob wir uns als solche Wesen erschienen. Doch auch auf diesem Standpunkte können wir uns nicht behaupten. Es kommt uns nicht wirklich so vor, als ob wir uns als Wesen erschienen, die äussere Anschauungen hätten, sondern es kommt uns nur so vor, als ob es uns so vorkomme. Denn wer zugesteht, dass das innere Anschauen des äusseren Anschauens, da wir von ihm nur durch eine Empfindung des inneren Sinnes wissen, gleich seinem Inhalte, dem äusseren Anschauen, durch und durch ein blosses Phänomen in uns sei, ein Phänomen, in welchem gar nichts Wirkliches stecke, welches also auch nicht insoweit, als es überhaupt inneres Anschauen sei, wirkliches Dasein habe, gesteht damit auch zu, dass alle inneren Anschauungsthätigkeiten, gleichviel welchen Inhalt sie haben, blosse Phänomene für ein inneres Anschauen seien, dass also auch diejenige, durch die es uns so vorkommt, als ob wir uns als äussere Anschauungen habende Wesen erschienen, wiederum den Inhalt eines inneren Empfindens und Anschauens bilde und kein von diesem Empfinden und Anschauen unabhängiges Dasein habe. Es zeigt sich zugleich, dass diese Notwendigkeit, das zuletzt statuierte innere Anschauen wieder aufzuheben und von ihm zu bekennen, es sei selbst nur der bloss phänomenale Inhalt eines inneren Anschauens, sich ins Unendliche wiederholt, dass also die Annahme, es gebe ein inneres Anschauen, sich, wie oft sie auch mit der Veränderung wiederholt wird, dass das wirkliche innere Anschauen zum Inhalte das zuvor fälschlich angenommene habe, immer wieder selbst aufhebt, wenn sie durch diejenige eines inneren Sinnes, durch dessen Afficierung jede innere Anschauung entstehe, näher bestimmt wird.

In gleicher Weise hebt die Behauptung der blossen Phänomenalität der Zeit sich selbst auf. Dieselbe schliesst das Zugeständnis ein, dass wir wirklich, inwiefern wir ein Ding an sich sind, uns selbst als Wesen mit äusseren in der Form der Zeit auftretenden Anschauungsthätigkeiten innerlich anschauen; denn schauten wir uns nicht wirklich so an, so wäre die Zeit auch nicht einmal ein wirkliches Phänomen. Nun gebraucht aber unser inneres Anschauen eines äusseren Anschauens dieselbe Zeit, die hindurch ihm das angeschaute äussere Anschauen zu dauern scheint. Sehe ich z. B. einen Körper eine Minute lang sich bewegen, so dauert

nicht nur mein Sehen für das Bewusstsein, das ich von ihm habe, eine Minute, sondern auch dieses Bewusstsein selbst; damit für mein Bewusstsein die innere Erscheinung eines eine Minute lang dauernden Sehens dasei, muss es selbst eine Minute lang dasein. Ein Bewusstsein, das gar nicht in der Zeit wäre, könnte dem zeitlichen Verlaufe des Erblickens einer äusseren Begebenheit ebensowenig folgen, wie das Erblicken dem zeitlichen Verlaufe der Begebenheit selbst. Mag man glauben, man könne aus dem Begriffe des Bewusstseins das Sein in der Zeit fortlassen, ohne dass er aufhöre, Begriff des Bewusstseins zu sein, so ist doch klar, dass man es wieder hineinbringt, sobald man das Bewusstsein als Bewusstsein eines in der Zeit Seienden denkt. — Der Einwurf, den ich hiermit gegen KANTS Lehre von der Zeit erhoben habe, ist nicht mit demjenigen identisch, gegen den er selbst sie verteidigt hat (Kr. d. r. V., Ros. S. 45): dass der Wechsel unserer inneren Vorstellungen etwas Wirkliches sei, mithin auch, da Wechsel nur in der Zeit möglich sei, die Zeit. Denn der meinige setzt keineswegs voraus, dass der Wechsel unserer Vorstellungen, bestimmter unserer Vorstellungen von äusseren Dingen und Vorgängen, etwas Wirkliches in dem Sinne sei, in welchem KANT es leugnet, nämlich in dem Gemüte-an-sich Stattfindendes; er setzt nur voraus, was KANT in seiner Abwehr ausdrücklich zugiebt, nämlich „dass wir uns unserer Vorstellungen als in einer Zeitreihe d. i. nach der Form des inneren Sinnes bewusst sind", wirklich, an uns selbst, bewusst sind und nicht bloss bewusst zu sein scheinen. Aus dieser Voraussetzung habe ich gefolgert, dass unser innerlich anschauendes Bewusstsein von unseren mehr oder weniger lange dauerden und in der Zeit aufeinander folgenden Vorstellungen selbst in der Zeit, und dass also die Zeit ebenso wirklich sei wie dieses Bewusstsein, oder dass unser Bewusstsein an-sich in der Zeit sei. Und dieser Folgerung kann sich niemand weigern, der zugiebt, dass unser Bewusstsein, um Anschauung eines Geschehens, gleichviel ob eines realen oder eines bloss phänomenalen, ja ob eines bloss geträumten, zu sein, demselben von Anfang bis zu Ende folgen muss, und dass dieses Folgen selbst ein Geschehen ist und genau dieselbe Zeit ausfüllt, wie dasjenige, dem das Bewusstsein folgt.

Wie die aus KANTS Lehre vom inneren Sinne und von der Phänomenalität der Zeit folgende Verneinung des wirklichen Da-

seins der Bewusstseinsthätigkeiten, deren wir uns durch innere Anschauung bewusst sind, und des Bewusstseins überhaupt, kann ich auch die Bejahung nicht für richtig halten, die er mit dieser Verneinung verbindet, die Bejahung des wirklichen Daseins eines den innerlich angeschauten Phänomenen zu Grunde liegenden, völlig von ihnen verschiedenen, im übrigen uns seiner Beschaffenheit nach ganz unbekannten und unerkennbaren Dinges an sich. Ich sehe davon ab, dass, wie ich oben nachgewiesen habe, das Dasein selbst zur Beschaffenheit der daseienden Dinge gehört (wenn es gleich nicht zum Prädikate eines Dinges dienen kann, da jede Prädicierung schon das Dasein ihres Gegenstandes voraussetzt), dass es in allen Bestimmtheiten, die einem daseienden Dinge zukommen, wie das Allgemeine im Besonderen enthalten ist. Aber es ist mir völlig unfasslich, wie unser Bewusstsein ein Ding in seinem wirklichen Dasein, so, dass ihm sein Dasein eine Thatsache wäre, sollte erfahren können, ohne auch nur das Mindeste von seiner Beschaffenheit zu erfahren. Und angenommen, unser Bewusstsein hätte doch diese Fähigkeit, so wäre das Ding, dessen Dasein wir durch sie erkännten, nicht unser Ich. Denn Ich nennen wir nicht irgend ein Ding von gänzlich unbekannter, mit keiner uns bekannten vergleichbarer Beschaffenheit, sondern unser Bewusstsein selbst, inwiefern es überhaupt unser Bewusstsein ist, inwiefern es also in den mannigfaltigen wechselnden Bewusstseinthätigkeiten, deren wir uns bewusst sind, das Eine und Ganze und Bleibende ist, und inwiefern es, welches auch immer sein Gegenstand sei, stets zugleich sich selbst zum Gegenstande hat. Lediglich darin, dass wir uns unseres Bewusstseins als des unserigen bewusst sind, dass wir das Bewusstsein, von dem wir wissen, mit diesem Wissen identificieren, besteht das Ich-sein unseres Ich, so dass wir in dem Augenblicke, in welchem wir aufhörten, uns unserer selbst als sich selbst erfassenden Bewusstseins bewusst zu sein, und nur ein „transcendentales Subjekt der Gedanken = x" übrig bliebe, aufhörten, Ich zu sein. „Man hört wohl, sagt FICHTE (Werk I S. 97), die Frage aufwerfen: was war ich wohl, ehe ich zum Selbstbewusstsein kam? Die natürliche Antwort darauf ist: i c h war gar nicht; denn ich war nicht Ich. Das Ich ist nur insofern, inwiefern es sich seiner bewusst ist."

II.

1. Bezüglich der Objekte der äusseren Wahrnehmung, deren Verhältnis zum wirklich (an sich) Seienden nunmehr untersucht werden soll, sind zwei Arten uns gegebener, im Originale in unserem Bewusstsein gegenwärtiger Bestimmtheiten zu unterscheiden: erstens das Sein im Raume, die Ausdehnung, worin enthalten sind die Grösse, die Gestalt, die Lage und die Ruhe oder Bewegung, nebst denjenigen, die besondere Weisen dieser sind, — die primären nach LOCKES Benennung, zweitens, diejenigen, durch die erst sich die Körper für unser Wahrnehmen von blossen Teilen des Raumes unterscheiden, Farbe, Temperatur, Geruch u. s. w., — die sekundären nach LOCKES Benennung. Weder zu den primären noch zu den sekundären Bestimmtheiten gehören die Eigenschaften, die wir dem raumerfüllenden Substrate, das wir zu den gegebenen Bestimmtheiten hinzudenken, als solchem, der Materie als solcher, zuschreiben, denn sie gehören überhaupt nicht zu den gegebenen. Dies gilt insbesondere von dem grösseren oder geringeren Widerstande, auf den unsere willkürlichen Bewegungen in den Körpern, denen sie begegnen, treffen. Was uns bei der Hemmung einer willkürlichen Bewegung durch einen in ihrem Wege liegenden Körper gegeben ist, ist keine Bestimmtheit dieses Körpers, sondern nichts weiter als ein Zustand von der Art derer, deren Wahrnehmung der erste Abschnitt dieser Untersuchung als sinnliches Gefühl bezeichnete, ein Zustand zugleich unseres Ich und unseres Leibes, ein leiblich-seelischer Zustand.

An die Unterscheidung der primären und der sekundären Wahrnehmungsinhalte darf sofort die Behauptung geknüpft werden, dass jedenfalls die letzteren nicht Bestimmtheiten an sich seiender Dinge, auch nicht Abbilder ihnen mehr oder weniger ähnlicher Bestimmtheiten, die Dingen an sich zukämen, sondern lediglich Inhalte unseres Wahrnehmens sind. Denn sie lassen es gar nicht zu, abgetrennt von unserem Wahrnehmen, als dessen Inhalte wir sie kennen, vorgestellt zu werden. Zu jedem sekundären Wahrnehmungsinhalte gehört das Wahrnehmen so notwendig, wie zu einem Tone gehört, dass er eine gewisse Stärke und eine gewisse Höhe hat, oder zu einem Punkte, dass er sich in einem nach drei Dimensionen ausgedehnten Raume befindet. Eine von niemand gesehene Farbe, ein von niemand gehörter Ton, ein von niemand

gerochener Duft sind, wenn die Wörter Farbe, Ton, Duft, Sehen, Hören, Riechen in dem üblichen Sinne gebraucht werden, contradictiones in adjecto. „Ihre eigene Natur" sagt LOTZE von den sekundären Qualitäten (System der Philosophie, Zweiter Teil, S. 507 f.), „macht es uns unmöglich, sie uns so als Eigenschaften der Dinge wirklich vorzustellen, wie wir zu können vorgeben. Es ist gar nichts mehr bei der Rede von einem Glanze zu denken, den durchaus niemand leuchten sähe, von dem Klang eines Tones, den niemand hörte, der Süssigkeit, die niemand kostete; sie sind alle so unmöglich wie ein Zahnschmerz, den niemand hätte. Alle diese Inhalte haben nur einen Ort ihres möglichen Daseins: das Bewusstsein eines empfindenden Wesens, und nur eine Art des Daseins: das Empfunden-werden durch dieses Wesen. Allerdings also sind die Dinge nur rot, so fern sie uns erscheinen; an sich irgendwie aussehen könnte Etwas nur, wenn es sich ansehen könnte." Näher gehört zu jeder sekundären Bestimmtheit, die ich wahrnehme, einem Tone oder einer Farbe oder was es sei, das Wahrgenommen-werden von mir; sie ist mein Wahrnehmungsinhalt und nichts weiter. Ein anderer kann eine Wahrnehmung haben, die hinsichtlich ihres sekundären Inhaltes der meinigen völlig gleich ist, aber wie dann meine Wahrnehmungsthätigkeit zwar der des anderen gleich, aber doch nicht dieselbe Wahrnehmungsthätigkeit ist, sondern als die meinige von der des anderen gesondert existiert, so fällt auch der sekundäre Inhalt der meinigen nicht mit der des anderen zusammen, so wenig wie ein Phantasiebild, das mir vorschwebt, mit dem ihm völlig gleichen Phantasiebilde, das einem andern vorschwebte, zusammenfallen würde, sondern jeder hat seinen Wahrnehmungsinhalt in einem besonderen Exemplare.

Einwürfe von wissenschaftlicher Bedeutung, gegen welche die alte Lehre von der blossen Phänomenalität der sekundären Qualitäten verteidigt werden müsste, liegen nicht vor. Dass insbesondere die Bemühungen um Erklärung der Naturvorgänge an keinem Punkte die entgegengesetzte Annahme begünstigen, ja dass sie mit dieser ganz und gar nichts anfangen könnten, und dass dieselbe auch nicht im mindesten das Dunkel zu lichten vermöchte, in das der Zusammenhang zwischen einer Reizung unserer Sinnesorgane und dem Auftreten einer Wahrnehmung in uns gehüllt ist, braucht hier nicht ausgeführt zu werden, ebensowenig wie anderer-

seits zur Unterstützung des Ergebnisses der philosophischen Betrachtung auf die dazu geeigneten physikalischen und physiologischen Thatsachen hingewiesen zu werden braucht.

2. Die primären Qualitäten kommen in unserem Wahrnehmen nicht anders als in Verbindung mit sekundären vor. Nur durch ihre sekundären Qualitäten unterscheiden sich die Körper für unsere Wahrnehmung von blossen Teilen des Raumes. Schwänden alle sekundären Qualitäten aus unserem äusseren Wahrnehmen, so bliebe nichts übrig, auch nicht der Raum; wir hörten überhaupt auf äusserlich wahrzunehmen; denn der Raum ohne etwas in ihm, die blosse Ausdehnung ohne etwas, was ausgedehnt wäre, kann nicht wahrgenommen werden. Auch die Einbildungskraft kann ihre Objekte nicht durch primäre Qualitäten bestimmen, ohne sekundäre hinzuzufügen. Hieraus hat ein hervorragender Denker die Folgerung ziehen zu müssen geglaubt, dass, da die letzteren nicht Eigenschaften an sich seiender Dinge wären, auch die ersteren es nicht sein könnten. „Wenn es gewiss ist, sagt BERKELEY (Über die Principien der menschlichen Erkenntnis, übersetzt von UEBERWEG, X), dass die primären Qualitäten untrennbar mit den anderen sinnlichen Qualitäten verbunden sind und sogar nicht in Gedanken von ihnen abgesondert werden können, so folgt offenbar, dass sie nur in dem Geiste existieren. Ich bitte aber jeden nachzudenken und zu erproben, ob er irgendwie durch eine Vorstellungszerlegung die Ausdehnung und Bewegung eines Körpers ohne alle anderen sinnlichen Qualitäten denken könne. Ich für meine Person sehe deutlich, dass es nicht in meiner Macht steht, eine Idee eines ausgedehnten und bewegten Körpers zu bilden, ohne ihm zugleich eine Farbe oder andere sinnliche Qualität zuzuschreiben, welche anerkanntermassen nur in dem Geiste existiert. Kurz, Ausdehnung, Figur und Bewegung sind undenkbar, wenn sie von allen anderen Eigenschaften durch Abstraktion abgesondert werden. Wo also die anderen sinnlichen Qualitäten sind, da müssen sie auch sein, d. h. in dem Geiste und nirgendwo anders.“

Dieses Argument (dem ich in einer vor zehn Jahren veröffentlichten Schrift, Vorlesungen über Metaphysik, zugestimmt habe) geht indessen von einer unrichtigen Voraussetzung aus. Es ist nicht richtig, dass eine Eigenschaft deshalb, weil wir sie nur in Verbindung mit einer gewissen anderen vorstellen können, auch nur in dieser Verbindung existieren könne. Aus der Untrennbar-

keit einer Eigenschaft A von einer anderen B in unserem Vorstellen haben wir das Recht, auf ihre Untrennbarkeit von derselben auch in der Wirklichkeit zu schliessen, nur dann, wenn wir sehen, dass der Grund für die erste Untrennbarkeit nicht in einer Schranke unseres Vorstellungsvermögens, sondern in der Natur der Eigenschaft A liegt. So dürfen wir daraus, dass wir eine Farbe nicht anders denn als ausgedehnt, eine sekundäre Qualität nicht anders denn als Inhalt eines Wahrnehmens, eine Gestalt oder sonst eine primäre Qualität nicht anders denn als Qualität eines im Raume seienden Dinges vorstellen können, schliessen, dass es eine unausgedehnte Farbe, eine unwahrgenommene sekundäre Qualität, eine für sich im Raume bestehende Gestalt nicht geben könne; denn hier ist es die Natur der Sache, was unser Vorstellen bindet. So aber verhält es sich mit unserem Unvermögen, primäre Qualitäten ohne sekundäre vorzustellen, nicht. Denn vorausgesetzt, dass wir mit Recht zu allen unserem äusseren Wahrnehmen gegebenen Bestimmtheiten ein nicht Gegebenes, dessen Bestimmtheiten sie seien, einen raumerfüllenden Stoff, hinzudenken, und dass Stücke dieses Stoffes gesonderte Körper bilden (sei es, wie die alten Atomisten meinten, dass jedes Körperindividuum von leerem Raume umgeben sei, sei es, wie SPINOZA lehrte, dass es sich gegen seine Umgebung durch seinen Bewegungszustand abgrenze, sei es, dass es aus einem andersartigen Stoffe bestehe als die angrenzenden): so wären mit jedem gesonderten Körper auch primäre Qualitäten da, und es bedürfte zu ihrem Dasein nicht ihrer Verbindung mit sekundären. In diesem Falle würde also unser Unvermögen, primäre Qualitäten ohne sekundäre vorzustellen, seinen Grund nicht in der Natur der primären Qualitäten haben, sondern in einer Eigentümlichkeit unseres Vorstellungsvermögens, die wir als eine Schranke desselben beurteilen müssten, nämlich darin, dass es, da ihm die raumerfüllende Materie verborgen ist, nichts anderes hätte, was es in den Raum hineinsetzen, wodurch es also einen Raumteil gegen seine Umgebung abgrenzen könnte, als sekundäre Qualitäten.

BERKELEY giebt zu, dass die primären Qualitäten nicht der Verbindung mit sekundären zu ihrem Dasein bedürfen würden, wenn die Materie, die wir zu unseren Wahrnehmungsinhalten hinzudenken, wirkliches Dasein hätte. Er glaubt aber diese Voraussetzung widerlegen zu können, und zwar auf zwiefache Weise. Erstens schliesst er aus dem Nicht-sein der primären Qualitäten,

für welches er noch einen anderen Beweis giebt als den sich auf ihre Untrennbarkeit von den sekundären berufenden, auf das der Materie. Zweitens glaubt er in dem Begriffe der Materie einen Widerspruch nachweisen zu können. Die erste dieser beiden Widerlegungen kann jedoch offenbar nicht zur Ergänzung des in Rede stehenden Beweises für die blosse Phänomenalität der primären Qualitäten dienen, denn sie setzt, wenn auch nicht ihn selbst, so doch das, was er beweisen will, voraus; und die zweite würde ihn überflüssig machen, denn in dem Nachweise, dass der Begriff der Materie einen Widerspruch einschliesse, wäre schon der für die blosse Phänomenalität aller Wahrnehmungsinhalte, der primären wie der sekundären, enthalten. Um indessen die Ablehnung des von der Unmöglichkeit, primäre Qualitäten ohne sekundäre vorzustellen, hergenommenen Argumentes für die Unwirklichkeit der ersteren zu rechtfertigen, wird es doch nötig sein, den Glauben an das Dasein der Materie, wie es auch sonst um ihn bestellt sein mag, gegen BERKELEYS zweite Widerlegung in Schutz zu nehmen. Hierzu nun bedarf es nur einer kurzen Bemerkung. Der Begriff der Materie soll einen Widerspruch enthalten. Denn wenn man unter Materie ein Substrat oder einen Träger der Ausdehnung verstehe, ein Etwas, zu dem sich die Ausdehnung als Modus oder Accidens verhalte, so müsse man annehmen, dass sie, inwiefern sie mehr sei als blosse Ausdehnung, ein völlig eigenschaftsloses Etwas sei, ein Etwas also, das nichts weiter sei, als Etwas überhaupt; ein solches Etwas aber sei in Wahrheit dasselbe wie Nichts. In der That würde die Annahme einer ausgedehnten Substanz, deren ganze Natur oder Wesenheit (essentia) in der Ausdehnung aufginge, und die doch mehr als blosse Ausdehnung, also als leerer Raum, wäre, diesen Widerspruch enthalten. Aber daraus folgt doch nur, dass man den Begriff der Materie nicht in dieser Weise bestimmen darf, dass man sie vielmehr denken muss als etwas, wovon nicht bloss die Ausdehnung, sondern was ganz und gar, ohne jeden Rest, Inhalt eines Bewusstseins oder Vorstellens oder Percipieres, wenngleich nicht des unsrigen, sein könne, mit Einem Worte als ein durch und durch Qualitatives.

3. An und für sich zwar nötigt uns also die Erkenntnis, dass die sekundären Qualitäten blosse Wahrnehmungsinhalte sind, nicht, ein Gleiches von den primären anzunehmen. Wohl aber thut dies

ihre Begründung. Denn wie zur Natur der ersteren gehört auch zu der der letzteren das Wahrgenommen-werden. Nicht minder als die Gedanken einer ungesehenen Farbe, eines ungehörten Tones, eines nicht gerochenen Geruches, ist der des nicht wahrgenommenen Raumes eine contradictio in adjecto. Lässt sich denn überhaupt ein Wahrnehmungsinhalt denken, für den das Wahrgenommen-werden eine ihm zufällige Beziehung wäre, wie für einen Apfel, der gegessen wird, das Gegessen-werden oder für einen Gerufenen das Gerufen-werden? Ist es nicht unmittelbar evident, dass alle Wahrnehmungsinhalte, der Raum nebst allen primären Qualitäten, nicht minder als die Geschmäcke, die Gerüche, die Farben u. s. w., eben nur Wahrnehmungsinhalte sind und nichts weiter, dass ihr Wahrgenommen-werden so notwendig zu ihnen gehört wie, nach dem oben angeführten Vergleiche Lotzes, zum Zahnschmerze das Gefühlt-werden oder wie zu einem Phantasiebilde das Eingebildet-werden? Ist es nicht ebenso undenkbar, dass etwas, was im Bewusstsein ist, des Seins im Bewusstseins nicht bedürfe, wie dass etwas, was im Raume ist, auch ausserhalb des Raumes sein könne? „Einige Wahrheiten, sagt Berkeley (Principien VI, vgl. XXII—XXIV, XLV), liegen so nahe und sind so einleuchtend, dass man nur die Augen des Geistes zu öffnen braucht, um sie zu erkennen. Zu diesen rechne ich die wichtige Wahrheit, dass der ganze himmliche Chor und die Fülle der irdischen Objekte, mit Einem Worte, alle die Dinge, die das grosse Weltgebäude ausmachen, keine Subsistenz ausserhalb des Geistes haben, dass ihr Sein ihr Percipiert-werden oder Erkanntwerden ist, dass sie also, so lange sie nicht wirklich durch mich erkannt sind oder in meinem Geiste oder in dem Geiste irgend eines anderen geschaffenen Wesens existieren, entweder überhaupt keine Existenz haben oder in dem Geiste eines ewigen Wesens existieren müssen, da es etwas völlig Undenkbares ist . . ., wenn irgend einem Teile derselben eine von dem Geiste unabhängige Existenz zugeschrieben wird. Um sich hiervon zu überzeugen, braucht der Leser nur durch eigenes Nachdenken den Versuch zu machen, in Gedanken das Sein eines sinnlich wahrnehmbaren Dinges von dessen Percipiert-werden zu trennen."

Im allgemeinen geben die Metaphysiker zwar zu, dass alle Wahrnehmungsinhalte zu dem wahrnehmenden Bewusstsein, dessen Inhalte sie sind, gehören und ohne dieses nicht sein würden, wie

das Spiegelbild nicht sein würde ohne den Spiegel, — dass es absurd sei zu glauben, etwas könne zugleich Inhalt eines wahrnehmenden Bewusstseins und Eigenschaft eines von diesem Bewusstsein verschiedenen Dinges sein, als hätte das Ding seine Eigenschaft, ohne sie abzugeben, in das wahrnehmende Bewusstsein hinübergesandt, oder als wäre das Bewusstsein mit seinem Wahrnehmen aus sich selbst herausgegangen, um die Eigenschaft des ausser ihm seienden Dinges zu erfassen. Viele meinen aber, dieses Zugeständnis stehe nicht der Annahme im Wege, dass, zwar nicht die sekundären, wohl aber die primären Wahrnehmungsinhalte im allgemeinen mehr oder weniger getreue Bilder von Qualitäten ausser dem wahrnehmenden Bewusstsein existierender Dinge seien, Bilder, die durch die Einwirkung dieser Dinge auf das wahrnehmende Subjekt in dessen Bewusstsein hervorgerufen würden. Allein diese Behauptung wäre gleichbedeutend mit der, dass zwar jeder Wahrnehmungsinhalt von solcher Natur sei, dass er kein Sein ausserhalb des Wahrnehmens haben könne, dass aber etwas ausserhalb des Wahrnehmens bestehen und sogar seiner Natur nach unwahrnehmbar sein könne, was sich von einem Wahrnehmungsinhalte gar nicht oder nur unwesentlich unterschiede; und das ist doch ein offenbarer Widerspruch. Können, argumentiert BERKELEY mit Recht, die angeblichen Bestimmtheiten an sich seiender Dinge, welche die Originale zu unseren Wahrnehmungsinhalten sein sollen, ihrer Natur nach selbst Wahrnehmungsinhalte sein, so gilt von ihnen, was von allen Wahrnehmungsinhalten gilt: ihr Sein besteht in ihrem Wahrgenommenwerden; im anderen Falle „gebe ich jedem Beliebigen die Entscheidung anheim, ob es einen Sinn habe, zu behaupten, eine Farbe sei ähnlich etwas Unsichtbarem, Härte oder Weichheit ähnlich etwas Untastbarem u. s. w.“ (VIII). Insbesondere scheint mir die Möglichkeit ganz ausgeschlossen zu sein, dass zwar der Raum, den wir wahrnehmen, bloss in unserem wahrnehmenden Bewusstsein sei, dass es aber ausserhalb unseres Bewusstseins einen zweiten ihm gleichen Raum gebe, der die an sich seienden Dinge in sich fasse.

4. Indessen ist es doch unverkennbar, dass der Raum in einem anderen Verhältnisse zu unserem wahrnehmenden Bewusstsein steht als die sekundären Qualitäten. Gehört es gleich zur Natur des Raumes, Bewusstseinsinhalt zu sein, so hat ihn unser

Bewusstsein doch nicht als so beschaffenen, wie wir ihn denken müssen, zum Inhalte und kann ihn nicht als solchen haben. Er übersteigt, sozusagen, das Fassungsvermögen unseres wahrnehmenden Bewusstseins. Mit anderen Worten, aus der Anschauung, die wir vom Raum haben, entsteht uns ein Begriff des Raumes, hinter dem das Anschauungsvermögen zurückbleibt; wir haben nur eine sehr unvollkommene Anschauung von dem Raume, dessen Begriff wir haben. Denn seinem Begriffe nach ist der Raum unendlich, und kein Teil von ihm ist so klein, dass er nicht wieder Teile hätte; für unser Anschauen oder Wahrnehmen aber erstreckt er sich nicht weiter als die Reihe der Dinge, die wir in ihm wahrnehmen, und kein Teil von ihm, mag auch seine Entfernung von unserer tastenden Hand oder von unserem Auge die günstigste für diese Organe sein, mögen auch die schärfsten Instrumente unsere Sinne unterstützen, liegt in seiner unendlichen Teilbarkeit vor uns da.

Diese Erwägung könnte auf die Vermutung führen, der Raum existiere in der Beschaffenheit, in der wir ihn begrifflich zu denken nicht umhin können, wirklich, an sich, und in ihm die unseren Sinnen verborgene Materie, und nur die Beschaffenheit, in der wir ihn wahrnehmen, sei insoweit, als sie der vom Denken ihm zugeschriebenen widerstreite, ein blosses Phänomen; an sich existiere, mit anderen Worten, der mathematische, unendlich ausgedehnte und in allen seinen Teilen ins Unendliche teilbare Raum und in ihm die Materie, blosser Wahrnehmungsinhalt dagegen sei der Sinnesraum (der physikalische Raum), soweit er sich nicht mit dem mathematischen decke, nebst den sekundären Qualitäten; unsere Raumanschauung sei objektiv, sofern sie den seinem Wesen nach unendlichen und ins Unendliche teilbaren Raum zum Inhalte habe, subjektiv dagegen, sofern sich ihr der Raum als endlich und von begrenzter Teilbarkeit darstelle, — objektiv, soweit sie adäquat, subjektiv, soweit sie inadäquat sei. Alle wahrnehmenden Individuen würden hiernach denselben Raum wahrnehmen, und zwar nicht im Bilde, sondern im Originale, die Beschränkung und Unvollkommenheit seiner Raumwahrnehmung dagegen hätte jedes Individuum für sich besonders; es gäbe so viele Erscheinungs- oder Sinnenräume als es wahrnehmende Individuen gäbe, aber in ihnen allen wäre als das Erscheinende gegenwärtig, stellte sich dar ein und derselbige mathematische Raum; durch ihre Be-

ziehung auf den Einen an sich seienden mathematischen Raum, von dem in jedem wahrnehmenden Bewusstsein bald dieses bald jenes grössere oder kleinere Stück so im Originale enthalten wäre, dass er der Teilung eine wenn auch nicht bestimmte Grenze setzte, hingen alle wahrnehmenden Bewusstsein unter sich zusammen.

Es liesse sich aber auch, zweitens, denken, dass der mathematische Raum, ebensowenig wie eine Erscheinung für unser wahrnehmendes Bewusstsein, eine Form der Dinge an sich, dass er vielmehr eine blosse Fiktion sei, etwas, was wir, wie nach BERKELEYS Ansicht die Materie, bloss zu dem phänomenalen Sinnenraume als das ihm zu Grunde liegende Ansichseiende hinzumeinen. Nach dieser Auffassung würde zwar eine gewisse Übereinstimmung zwischen den äusseren Wahrnehmungen der verschiedenen Individuen bestehen, die es möglich machte, dass sie sich alle in derselben räumlichen Welt zu leben scheinen, aber jedes individuelle Bewusstsein hätte doch seinen ganzen Wahrnehmungsraum ganz und gar für sich; kein Bestandteil des Inhaltes des einen wäre zugleich, in demselben Exemplare, auch Bestandteil desjenigen des anderen; zu jedem individuellen Ich gehörte eine besondere Aussenwelt, und möchte es auch immerhin eine Welt an sich geben, welche die gemeinsame Ursache davon wäre, dass jedes Individuum eine Aussenwelt wahrnimmt, so hätte sie doch gar keine Ähnlichkeit mit den wahrgenommenen Welten, denn dazu müsste sie räumlich sein.

Es zeigt sich noch eine dritte Möglichkeit, — nämlich die, dass der mathematische Raum weder eine Form an sich seiender Dinge noch eine blosse Fiktion unseres Denkens, sondern wie der Sinnenraum, eine Erscheinung sei, und desgleichen die Körperwelt mit ihren primären Qualitäten, aber eine Erscheinung, ein Wahrnehmungsinhalt, nicht, wie der Sinnenraum und die sekundären Qualitäten, für unser Bewusstsein d. i. das Bewusstsein der Individuen, die sich selbst als Teile der räumlich-materiellen Welt erscheinen, sondern für ein absolutes Bewusstsein, in welchem alle nebeneinander existierenden bewussten Wesen als seine Einschränkungen enthalten seien. Über die Art der Wahrnehmung, die das absolute Bewusstsein von der räumlich-materiellen Welt hätte, würde hinzuzufügen sein, dass sie lediglich als Gefühl gedacht werden müsse, dass also das absolute Bewusstsein sich

zugleich als absolutes Bewusstsein oder Ich und als unendlich ausgedehntes Wesen erscheine; denn äussere Wahrnehmung ohne Gefühl seiner selbst als eines ausgedehnten Wesens ist unmöglich (vgl. o. S. 62), und auch für die Annahme eines absoluten Bewusstseins, dass wie unser eingeschränktes sich selbst als eins mit einem begrenzten Leibe fühlte und zu diesem Leibe eine auf seine Sinnesorgane einwirkende Aussenwelt vorstellte, wird gewiss niemand eintreten wollen. Das Verhältnis jedes individuellen Bewusstseins zu dem mathematischen Raume und den darin enthaltenen Körpern mit primären Qualitäten wäre nach dieser Ansicht ganz dasselbe wie nach der zuerst beschriebenen. Auch nach ihr wäre die unendlich ausgedehnte und ins Unendliche teilbare Körperwelt das gemeinsame Objekt der Wahrnehmungen aller endlichen Wesen, und zwar nicht im Bilde, sondern im Originale, nur in der oben angegebenen unvollkommenen Weise, so dass doch jedes Individuum seinen besonderen Sinnenraum und seine besondere Sinnenwelt hätte; eine und dieselbe Körperwelt wäre auch nach ihr das in allen Erscheinungen, die für die vielen Individuen dawären, Erscheinende, das in diesen Erscheinungen sich auf unvollkommene Weise Darstellende. Der Unterschied zwischen der ersten und der dritten Ansicht besteht nur darin, dass nach jener die den Erscheinungen zu Grunde liegende Körperwelt wirklich, an sich, existiert, während sie nach dieser zwar von allen individuellen Bewusstsein unabhängig, aber doch selbst wieder Erscheinung ist, nämlich Erscheinung für ein absolutes Bewusstsein, und zwar eine Erscheinung, die nicht wieder über sich selbst hinaus auf etwas von ihr mehr oder weniger Verschiedenes als das Erscheinende hinweist, sondern die mit dem, was erscheint, völlig identisch ist.

Ich entscheide mich für die letzte dieser drei Annahmen. Der ersten kann ich nicht zustimmen, weil es mir zur Natur des mathematischen Raumes nicht minder als zu der des Sinnenraumes zu gehören scheint, ein Vorgestelltes, Objekt eines Bewusstseins zu sein. Entweder hat die zweite Annahme recht, die ihn für eine blosse Fiktion, oder die dritte, die ihn für einen Wahrnehmungsinhalt, der nicht wirklich (an sich) daist, sondern nur dazusein scheint, nämlich einen Wahrnehmungsinhalt nicht unseres, sondern eines absoluten Bewusstseins, erklärt. Die zweite Annahme vermag ich allerdings nicht streng zu widerlegen, und das möchte

auch wohl in dem Zusammenhange der gegenwärtigen Untersuchung überhaupt unmöglich sein, aber um es zu rechtfertigen, dass ich der dritten den Vorzug gebe, wird es genügen, darauf hinzuweisen, dass wir für die Erklärung der Naturerscheinungen die Voraussetzung der Unabhängigkeit des mathematischen Raumes und der Materie von unserem wahrnehmenden Bewusstsein nicht entbehren können.

An die Möglichkeit, dass, wenn alle endlichen Bewusstsein schwänden, die Körperwelt doch als Inhalt eines unendlichen würde bestehen bleiben, hat auch BERKELEY gedacht, wie die oben aus seiner Schrift angeführten Worte zeigen. Aber angenommen auch, er habe geglaubt, dass es sich wirklich so verhalte, angenommen ferner, auch er habe zwischen dem mathematischen unendlich ausgedehnten und ins Unendliche teilbaren Raum als Inhalte eines ewigen Bewusstseins und den unvollkommenen Erscheinungen dieses Raumes als Inhalten der geschaffenen Bewusstsein unterschieden, angenommen endlich, auch er habe gemeint, dass die geschaffenen Bewusstsein Einschränkungen des ewigen seien, und dass demgemäss die in dem ewigen Bewusstsein enthaltene Körperwelt auch in jedem geschaffenen im Originale enthalten sei, nur auf eine unvollkommene Weise: so ist die eben dargelegte Auffassung doch insofern nicht die seinige, als ihm die Materie für eine blosse Fiktion gilt, durch die weder ein Ansichseiendes noch ein Wahrnehmungsinhalt, auch nicht ein solcher des ewigen Bewusstseins, gedacht werde (Sekt. LXIII—LXXII), und als mithin nach ihm auch in dem ewigen Bewusstsein die primären Qualitäten nur im Zusammenhange mit sekundären vorkommen könnten.

Ebenso nahe als der Lehre BERKELEYS steht derjenigen SPINOZAS die Ansicht, zu der ich mich bekannt habe. Man muss sich, um dies zu erkennen, nur erinnern, dass SPINOZA zwar Ausdehnung und Bewusstsein als Attribute Gottes einander nebenordnet, der Körperwelt also Ansichsein zuschreibt, aber sie doch nur als Objekt des göttlichen Bewusstseins und näher des göttlichen Selbstgefühls existieren lässt (vgl. m. Gesch. d. Philos. I S. 293 f.). Worin ich SPINOZA nicht folge, ist (soweit es für die gegenwärtig zur Verhandlung stehende Frage in Betracht kommt), ausser seinem Glauben an das Ansichsein der Körperwelt auch dem göttlichen Bewusstsein gegenüber, seine Bestimmung des

Wesens der Materie, dass es ganz in der Ausdehnung aufgehe, dass die Materie also, soweit sie mehr als Ausdehnung oder Raum sei, ein blosses allem Qualitativen entgegengesetztes Etwas sei.

5. Zum Inhalte der äusseren Wahrnehmung gehört auch das Sein in der Zeit. Für seine Behauptung, dass wir die Dinge nur als im Raume und nicht auch als in der Zeit seiend äusserlich wahrnehmen, dass das Sein in der Zeit zum Sein im Raume erst nachträglich dadurch hinzukomme, dass wir uns unseres äusseren Wahrnehmens als eines in der Zeit stattfindenden innerlich bewusst seien, hat KANT einen Beweis gar nicht einmal versucht. Darin freilich muss man ihm beistimmen, dass uns die Dinge ausser uns deshalb als zeitlich erscheinen, weil uns unser sie wahrnehmendes Ich so erscheint. Aber auch als räumlich erscheinen sie uns nur deshalb, weil uns unser Ich so erscheint, nämlich im sinnlichen Gefühle, wie sie uns denn überhaupt nur deshalb erscheinen, weil uns unser Ich erscheint. Wir nehmen unser Ich als zeitlich und räumlich wahr, und darum nehmen wir auch das Nicht-Ich, die Dinge, die wir als mit unserem Ich zusammenseiend, als enthalten mit ihm in derselben Welt setzen, so wahr. Das Sein in der Zeit kommt also bezüglich der Aussendinge nicht erst nachträglich zum Sein im Raume hinzu, sondern gehört ebenso ursprünglich wie dieses zu dem, als was uns die Aussendinge erscheinen.

Näher muss das Sein in der Zeit zu den primären Qualitäten, die den Objekten der äusseren Wahrnehmung als Erscheinungen für ein absolutes Bewusstsein unabhängig von unserem Wahrnehmen zukommen, gerechnet werden, denn das Sein im Raume ist nicht anders möglich als in Verbindung mit Sein in der Zeit.

Hiermit ist nicht behauptet, dass die Zeit wie der Raum eine blosse Erscheinung sei. Denn auch das Objekt unserer inneren Wahrnehmungen, unser wahrnehmendes Bewusstsein selbst oder unser Ich, ist in der Zeit, und während die Körper blosse Erscheinungen für ein absolutes Bewusstsein sind, existiert unser Bewusstsein oder Ich an sich, und ist also das Sein in der Zeit, ungleich dem Sein im Raume, eine Bestimmtheit nicht bloss phänomenaler, sondern auch an sich seiender Dinge. Und nicht bloss unser Bewusstsein, sondern auch das absolute, dessen Objekt die Körperwelt ist, welche das Erscheinende in den Erscheinungen für unser äusseres Wahrnehmen ist, ist in der Zeit.

Andererseits hat die Zeit doch das mit dem Raume gemein, dass das Wahrgenommen-werden, das Sein im Bewusstsein, notwendig zu ihr gehört, denn das Sein des in der Zeit seienden Bewusstseins selbst besteht in seinem Wahrgenommen-werden, nämlich von sich selbst. Dass es kein Widerspruch ist, vom Ich zu sagen, es sei nur, inwiefern es wahrgenommen werde, nämlich von sich selbst, und existiere doch wirklich, an sich, ist in dem ersten Abschnitte dieser Abhandlung gezeigt worden. Was von einem von ihm verschiedenen Wesen wahrgenommen wird, existiert nicht an sich, sondern scheint nur dem Wesen, von dem es wahrgenommen wird, zu existieren; dagegen was von sich selbst wahrgenommen wird, existiert wirklich, an sich, denn sonst könnte es sich nicht wahrnehmen.

Die Wahrnehmung, die wir von der Zeit haben, kann nicht in derselben Weise wie die, die wir vom Raume haben, dazu dienen, die Annahme eines absoluten Bewusstseins, welches das unsrige als seine Einschränkung in sich fasse, zu begründen, obwohl auch sie ihren Gegenstand nicht in der Unendlichkeit und unendlichen Teilbarkeit, die wir in seinem Begriffe denken müssen, erfasst. Denn auch ein absolutes Bewusstsein kann nicht die Vergangenheit, die nicht mehr ist, und die Zukunft, die noch nicht ist, wahrnehmen; in jedem Zeitpunkte seines Wahrnehmens kann von der Zeit eben nur dieser Punkt in sein Wahrnehmen fallen. Indem das absolute Bewusstsein wie das unsrige in jedem Augenblicke seines Daseins diesen Augenblick wahrnimmt, nimmt es in seiner unendlichen Dauer die unendliche Zeit wahr, aber wie von unserem Bewusstsein gilt auch von ihm, dass es niemals die Unendlichkeit der Zeit wahrnimmt. Und der unendlichen Teilbarkeit jedes Zeitteils, den hindurch das absolute Bewusstsein dauert, entspricht eine unendliche Teilbarkeit seines Wahrnehmens, so dass die fortgesetzte Teilung einer Zeitstrecke niemals auf ein Teilchen führen kann, das nicht, während es vom absoluten Bewusstsein durchlaufen wird, Inhalt desselben wäre; aber ganz dasselbe ist auch von unserem Bewusstsein zu sagen, und die unendliche Teilbarkeit irgend einer Zeitstrecke gehört ebensowenig zu dem, was das absolute Bewusstsein, wie zu dem, was das unsrige von ihr wahrnimmt. Das absolute Bewusstsein mag in jedem Augenblicke alles Sein und Geschehen der unendlichen Vergangenheit und der unendlichen Zukunft und jeden Zeitteil jedes Seins

und Geschehens, wie klein er auch genommen werden mag, wissen, aber dieses Wissen kann nicht Wahrnehmen sein.

In einer anderen Weise führt jedoch auch die metaphysische Betrachtung der Zeit auf die Idee eines absoluten Bewusstseins, — allerdings nur unter einer Voraussetzung, aber einer solchen, die, wie schwer sie auch zu beweisen sein mag, doch von keiner Seite einen Widerspruch zu befürchten braucht, der Voraussetzung nämlich, dass es noch andere bewusste Wesen gebe als das eigene Ich. Denn jedes bewusste Wesen ist in der Zeit, und es ist eine und dieselbe Zeit, in der sie alle sind, das heisst, jedes Erlebnis eines jeden steht zu jedem Erlebnisse jedes anderen in dem Verhältnisse, dass es entweder mit ihm zugleich oder früher oder später stattfindet; nun ist, wie gezeigt wurde, das Dasein der Zeit, obwohl es wirkliches Dasein, Ansichsein ist, doch einerlei mit ihrem Wahrgenommen-werden, und alle wirklichen Vorgänge, die in der Einen Zeit, sozusagen in demselben Exemplar der Zeit, stattfinden, sind auch Wahrnehmungsinhalte eines und desselbigen Bewusstseins; es nimmt aber keines der nebeneinander existierenden Wesen die Vorgänge wahr, die in den anderen stattfinden; mithin muss es über allen nebeneinander existierenden Bewusstsein ein Bewusstsein geben, welches alle wirklichen Vorgänge, deren sich die nebeneinander existierenden Wesen bewusst sind, d. i. alle Bewusstseinsthätigkeiten derselben, wahrnimmt, ein Bewusstsein, zu dessen Wahrnehmungsinhalte alle in der Welt existierenden bewussten Wesen und alle in der Welt stattfindenden Bewusstseinsvorgänge gehören.

6. Die idealistische Ansicht, die das Ergebnis der eben angestellten Erwägungen ist, wird bestätigt und ergänzt durch eine Betrachtung, die an das oben (S. 57 ff.) über den Begriff des Daseins Festgestellte anknüpft. (Man wolle zu dem Folgenden meine Abhandlung über den Begriff des Daseins und das Ich-Bewusstsein vergleichen.)

Mein Dasein, fand ich, besteht darin, dass ich von mir selbst wahrgenommen werde, in der Identität meiner, der ich von mir wahrgenommen werde, mit mir, der ich mich wahrnehme, oder, was dasselbe ist, darin, dass ich — ich bin, — das Dasein eines mit mir in der Welt zusammenseienden Dinges in seinem Zusammensein mit mir in dem Ganzen der Welt, — das Dasein des Weltganzen endlich darin, dass es mich und die mit mir zu-

sammenseienden Dinge in sich fasst. An diese Bestimmungen knüpfen sich die Fragen: welches ist die allgemeine Natur oder Wesenheit der Dinge ausser mir, vermöge derer sie mit mir in der Welt zusammen sind, und welches die Natur oder Wesenheit des Weltganzen, vermöge derer es das mich und alle mit mir zusammenseienden Dinge in sich fassende Ganze ist, und worin besteht das mir und den Dingen ausser mir, also das allen Dingen in der Welt gemeinsame Dasein, und worin das den Dingen in der Welt einerseits und dem Weltganzen andererseits gemeinsame Dasein, das Dasein überhaupt? Was zunächst die letzte Frage betrifft, so ist das Dasein überhaupt das Allgemeinste, was in dem Begriffe meines Daseins enthalten ist; dieses Allgemeinste aber ist das Wahrgenommen-werden von sich selbst überhaupt, die Identität eines Wahrgenommenen überhaupt mit dem Wahrnehmen, dessen Wahrgenommenes es ist, oder das Verhältnis eines Wesens zu sich selbst, das demjenigen gleich ist, in welchem ich zu mir stehe, indem ich das bin, was ich mit dem Worte Ich bezeichne, — m. E. W. das Bewusstsein; im Bewusstsein also besteht das Dasein überhaupt, und mithin ist jedes Daseiende, sowohl jedes Ding in der Welt als auch die Welt selbst, ein Bewusstsein. Wenn dem aber so ist, so besteht das mir und allen mit mir in der Welt zusammenseienden Dingen gemeinsame Dasein oder die Natur, vermöge derer die zusammenseienden Dinge zusammen sind, darin, dass jedes von ihnen ein bedingtes Bewusstsein d. i. ein solches ist, welches, um das zu sein, was es ist, des Seins in einem anderen und der Verknüpfung mit anderen bedarf, und das Dasein des Weltganzen darin, dass es ein unbedingtes, absolutes, eine Vielheit bewusster Wesen in sich zusammenfassendes Bewusstsein ist. Aus der hiermit vervollständigten Erklärung des Begriffes des Daseins nun folgt, was wir oben auf einem anderen Wege fanden: dass die Welt, die den Gegenstand unseres gesamten äusseren Wahrnehmens bildet, die räumlich-materielle Welt, nicht die wirkliche Welt, sondern nur eine Erscheinung ist; denn ein Bewusstsein ist kein ausgedehntes Ding.

7. Sofern die idealistische Ansicht bloss behauptet, dass der Raum und mit ihm die Dinge, die wir in ihm wahrnehmen, nur Erscheinungen seien, bedarf sie in zwiefacher Hinsicht einer näheren Bestimmung. Erstens nämlich hat sie sich darüber zu

erklären, ob sie der Körperwelt die Bedeutung bloss einer subjektiven oder auch die einer objektiven Erscheinung beimesse, das heisst, ob sie annehme, dass jedes wahrnehmende Subjekt seinen wahrgenommenen Raum für sich habe, sozusagen ein besonderes Exemplar des allgemeinen Begriffes des Raumes wahrnehme, oder statt dessen, dass sie alle einen und denselben Raum in einem und demselben Exemplare, jedoch in unvollkommener Weise, wahrnehmen, und dass dieser Eine Raum in vollkommener Weise, in seiner Unendlichkeit und unendlichen Teilbarkeit, und mit ihm das uns verborgene Wesen der Materie enthalten sei in einem absoluten Bewusstsein, welches, indem es sich selbst wahrnehme, eine Vielheit von bewussten Wesen als seine Einschränkungen in sich hervorbringe. Zweitens fragt es sich, ob uns unsere äusseren Wahrnehmungen aus einer Einwirkung entstehen, die wir von an sich seienden Dingen erleiden, und, falls dies zu bejahen sein sollte, wie diese an sich seienden Dinge zu denken seien.

Bezüglich der ersten dieser beiden Fragen hat die gegenwärtige Untersuchung bereits ihre Entscheidung getroffen, und zwar im Sinne des objektiven Idealismus. Zugleich hat sie sich das Recht erworben, die zweite durch eine bestimmtere zu ersetzen. Denn nach ihrer Erklärung des Begriffes des Daseins sind alle an sich existierenden Dinge bewusste Wesen (bewusst in dem weiten Sinne des Wortes, in welchem wir selbst es auch in den Zuständen des traumlosen Schlafes oder der höchsten Betäubung sind, vgl. o. S. 51 f.), und als solche müssen daher auch die Ursachen unserer Wahrnehmungen gedacht werden, wenn sie ausser uns an sich existierende Dinge sind. An die Stelle der zweiten der oben aufgeworfenen Fragen tritt demnach die bestimmtere, ob dem Phänomene der Körperwelt eine an sich seiende Welt von Wesen, die, wie Leibniz sagt, zu denken sind à l'imitation de la notion, que nous avons des âmes, oder als quelque chose d'analogique au moi, von Monaden mit Einem Worte, zu Grunde liege.

Da nach dem objektiven Idealismus die räumlich-materielle Welt Erscheinung für ein absolutes Bewusstsein ist, so müsste man, um mit ihm die Monadologie zu verbinden, annehmen, dass die bewussten Wesen oder Monaden, die das absolute Bewusstsein in sich hervorbringe, auf dasselbe zurückwirkend in ihm jene

Erscheinung hervorriefen. Ich lasse es dahin gestellt, ob diese Annahme sich mit dem Begriffe des absoluten Bewusstseins vereinigen lasse. Es genügt hier, zu bemerken, dass es an jedem Grunde für sie fehlt. Denn auch nach ihr entständen doch unsere Wahrnehmungen nicht daraus, dass die Monaden auf uns einwirkten, sondern hätten ihre Ursache in dem Verhältnisse unseres Bewusstseins zu dem absoluten, demzufolge die in diesem enthaltene, von dem unsrigen unabhängige räumlich-materielle Erscheinungswelt auch uns erscheint, nämlich auf unvollkommene Weise. Nur für den subjektiven Idealismus kann also die Monadologie (zu deren Anhängern ich selbst lange gehört habe) in Frage kommen. Ob dieser aber besser thue, sich monadologisch zu gestalten, oder mit FICHTE (vgl. m. Gesch. d. Philos. II. S. 218—224) anzunehmen, dass die unendliche Vernunft unmittelbar in jedem der in ihr seienden endlichen Vernunftwesen durch die Art, wie es sie beschränke oder zu endlichen mache, die Erscheinung einer Aussenwelt hervorbringe, habe ich hier nicht zu untersuchen. Nur der Ansicht möchte ich Ausdruck geben, dass der subjektive Idealismus auch in der monadologischen Gestalt auf eine eigentliche Erklärung der Naturerscheinungen gänzlich verzichten muss, da er dem mathematischen Raume und der Materie nur die Bedeutung von Fiktionen und den primären Qualitäten in metaphysischer Hinsicht keinen Vorrang vor den sekundären zugestehen kann. Erklärung der Naturerscheinungen ist nur möglich unter der Voraussetzung, dass der mathematische Raum und die Materie entweder wirkliches Dasein (Ansichsein) haben oder von unserem Bewusstsein unabhängige, ausserhalb unseres Bewusstseins seiende Erscheinungen für ein absolutes Bewusstsein sind. Mit den Monaden, die selbst in keiner Weise zu der Erscheinungswelt, welche sie in unserem Bewusstsein hervorrufen sollen, gehören, die zwar Ursachen unserer Wahrnehmungen sein würden, aber nichts, was irgendwie in den Erscheinungen, die wir wahrnehmen, verborgen läge, und die darum auch nicht als das in diesen Erscheinungen Erscheinende bezeichnet werden dürften, — mit diesen immateriellen, weder ausgedehnten noch punktuellen, gar nicht im Raume seienden Wesen, die einer ganz anderen Welt angehören würden als die Dinge, die wir äusserlich wahrnehmen, kann die Naturerklärung gar nichts anfangen. Dass man von ihnen keine Anwendung machen könne, um die besonderen Probleme der

Natur zu lösen, gesteht LEIBNIZ selbst zu (Système nouveau de la nature 3). Aber auch den Gebrauch, für den er seine Monadologie glaubte empfehlen zu können, den Gebrauch zur Begründung der wahren allgemeinen Principien der Naturerklärung, ist er selbst von ihr zu machen nicht im stande gewesen. In Wahrheit besteht gar kein innerer Zusammenhang zwischen seiner monadologischen Metaphysik und seiner Naturphilosophie (Gesch. d. Philos. I. S. 424 bis 428). Auch LOTZES umsichtiger Erneuerung und Fortbildung der monadologischen Ansicht scheint es mir nicht gelungen zu sein, sie in der Naturerklärung in der Weise fortzuführen, wie es geschehen müsste, um die subjektiv-idealistische Ansicht vom Raume und der Materie auch nur einigermassen glaubhaft zu machen.

8. Nachdem hiermit die Untersuchung des äusseren Wahrnehmens, wie sich sein Inhalt zum Ansichseienden verhalte, ihr Ziel erreicht hat, wird es zur Beantwortung der gleichen Frage bezüglich desjenigen Wahrnehmens, das in gewissem Sinne das Verbindungsglied zwischen dem inneren und dem äusseren bildet, des sinnlichen Fühlens, wie es oben genannt wurde, nur weniger Worte bedürfen.

Ohne Zweifel sind die Zustände, die wir so als die unsrigen wahrnehmen, dass sie uns ihren Ort an einer mehr oder weniger bestimmten Stelle unseres Leibes zu haben scheinen, z. B. in den Fingerspitzen, wenn wir einen kalten oder heissen Gegenstand berühren oder über eine rauhe oder glatte Fläche streichen, im Arme, wenn wir ihn krümmen oder ausstrecken, im Gaumen, wenn wir durstig sind, im Kopfe, wenn er uns weh thut, — ohne Zweifel sind diese Zustände, gleichviel, ob sie angenehm oder unangenehm oder keines von beiden sind, untrennbar von ihrem Wahrgenommen- oder Gefühlt-werden durch uns. Selbst wer daran festhalten möchte, dass die sekundären Qualitäten den Dingen, an denen wir sie wahrnehmen, unabhängig von unserem Wahrnehmen zukommen, wird nicht verkennen, dass es zur Natur jedes fühlbaren Zustandes gehört, von uns gefühlt zu werden. Dessenungeachtet könnten die Inhalte unseres Fühlens wirkliche Bestimmtheiten unseres Ich sein. Denn unser Ich selbst hat kein Dasein ausserhalb des Bewusstseins, das wir von ihm haben, und doch existiert es wirklich, an sich; und alle ihm an sich zukommenden Bestimmtheiten, die wir innerlich wahrnehmen, unser

äusseres Wahrnehmen, unser inneres Wahrnehmen, unser sinnliches Fühlen, unser begriffliches Denken, überhaupt unsere Bewusstseinsthätigkeiten, kommen ihm, unbeschadet ihrer Wirklichkeit, nur insofern zu, als es Objekt unseres inneren Wahrnehmens ist; wenn es aber der Wirklichkeit der Bestimmtheiten, deren wir uns in der inneren Wahrnehmung bewusst sind, keinen Eintrag thut, dass es zu ihrer Natur gehört, von uns wahrgenommen zu werden, so könnte es sich ebenso mit denjenigen verhalten, deren wir uns im sinnlichen Fühlen bewusst sind.

Diese Auffassung scheitert nun aber an der Erwägung, dass unserem Ich, da es nichts anderes ist als unser sich selbst zum Gegenstande habendes wahrnehmendes Bewusstsein, keine anderen Bestimmtheiten zukommen könne, als solche, welche, wie das äussere Wahrnehmen, das innere Wahrnehmen, das sinnliche Fühlen, das begriffliche Denken, besondere Weisen unseres Ichseins, also unseres sich selbst erfassenden Bewusstseins sind, dass dagegen die gefühlten Zustände, z. B. ein Brennen auf der Zunge, ein Sausen in den Ohren, ein Schmerz im Zahne, ebensowenig besondere Weisen oder Seiten des Bewusstseins sind wie die sekundären Qualitäten der Körper. Vielleicht wird eingewandt: die Gefühlsinhalte seien freilich keine wirklichen Bestimmtheiten des Ich, wenn man unter dem Ich lediglich das Subjekt der Bewusstseinsthätigkeiten als solches verstehe, denn das Subjekt der Bewusstseinsthätigkeiten sei als solches in der That nichts anderes als das Bewusstsein selbst, und das Ich in dieser Bedeutung des Wortes könne keine anderen Bestimmtheiten haben als Bewusstseinsthätigkeiten; aber es bleibe die Möglichkeit, dass das Ich in dieser Bedeutung des Wortes oder das Bewusstsein nicht ein vollständiges Wesen, sondern nur eine Seite eines Wesens sei, und dass die Gefühlsinhalte wirkliche Bestimmtheiten dieses vollständigen, das Ich oder das Bewusstsein in sich hervorbringenden Wesens, der Seele, seien. Gegen diesen Einwand wäre auf die Entwickelung des Begriffes des Daseins zurückzuweisen, die das Ergebnis hatte, dass Dasein und Bewusstsein dasselbe seien, dass es also eine Seele, die mehr als Bewusstsein wäre, und vollends eine solche, die ausser den Bewusstseinsthätigkeiten Bestimmtheiten hätte, welche zugleich Bestimmtheiten eines bloss phänomenalen, unbewussten Dinges, des Leibes, wären, nicht geben könne.

Sind demnach die Zustände, welche die Inhalte unseres Fühlens in der Weise ausmachen, dass wir sie als Bestimmtheiten zugleich auf unser Ich und auf unseren Leib beziehen, gleich den sekundären Qualitäten, die wir äusserlich so wahrnehmen, dass wir sie als Bestimmtheiten äusserer Dinge setzen, blosse Phänomene, und näher Phänomene bloss für unser eigenes Bewusstsein, so erfassen wir durch das sinnliche Gefühl doch auch einerseits ein Ansichseiendes, andererseits eine objektive Erscheinung, — ein Ansichseiendes, inwiefern der Gegenstand unseres Fühlens derselbe ist, wie der unseres inneren Wahrnehmens, nämlich das Ich, und eine objektive Erscheinung, inwiefern der Gegenstand unseres Fühlens ein solcher ist, von dem wir auch äussere Wahrnehmungen haben, nämlich unser Leib als im Raume seiendes Ding.

9. Ich schliesse mit einer Andeutung über die Lösung eines Problems, das durch die vorstehende Begründung des objektiven Idealismus zu nahe gerückt ist, als dass ich es hier ganz beiseite lassen dürfte, — des Problems des Zusammenhanges von Leib und Seele.

Wird unter Seele ein Wesen verstanden, dem Bewusstseinsthätigkeiten zukommen, so geht jede Seele ganz in dem Bewusstsein auf, dessen Teile und besondere Weisen die ihr zukommenden Bewusstseinsthätigkeiten sind. Die Annahme, dass ein Subjekt von Bewusstseinsthätigkeiten noch etwas anderes sei als dieses, dass es ein Ding sei, zu dessen Natur oder Wesenheit neben anderem das Bewusstsein oder das Vermögen, bewusst zu werden, gehöre, gilt dem objektiven Idealismus für eine blosse Erdichtung. Der Leib einer Seele sodann ist der Körper, den sie als zu sich gehörend, als eine Seite desselben Wesens, dessen andere Seite sie selbst als Seele sei, wahrnimmt, indem sie gewisse Inhalte ihres Wahrnehmens als ihre Zustände, die in ihm ihren Sitz haben, auffasst, — m. E. W. der Körper, den sie in der Weise wahrnimmt, welche oben Fühlen genannt wurde. Er ist kein Ding an sich, sondern nur eine Erscheinung, aber eine solche nicht bloss für die Seele, deren Leib er ist, sondern, wie alle Körper, für ein absolutes Bewusstsein, — keine bloss subjektive, sondern eine objektive Erscheinung. Er besteht unabhängig von der Seele, deren Leib er ist, als Objekt eines absoluten Bewusstseins, zu welchem sich die Seele als eine Einschränkung verhält. Von dem absoluten Bewusstsein wird er in vollkommener Weise,

bis in die kleinsten Teile und nicht bloss seinen primären Qualitäten, sondern auch der Materie und ihren inneren Zuständen nach, wahrgenommen oder, bestimmter, gefühlt, von der Seele in unvollkommener Weise. Die Seele ist hiernach, wie SPINOZA lehrte, idea corporis, Bewusstsein oder Vorstellung oder, bestimmter, Gefühl ihres Leibes, und näher diejenige Vorstellung von ihrem Leibe, die in der Vorstellung, welche das absolute Bewusstsein von der ganzen Körperwelt hat, so enthalten ist, dass ihr Subjekt nicht das absolute Bewusstsein als solches, sondern eine Einschränkung desselben ist.

Auf die Frage, die nach diesen Bestimmungen sich aufdrängt, welche Beschaffenheit es sei, durch die ein Körper zu dem absoluten Bewusstsein in dem Verhältnisse stehe, dass er nicht nur von diesem, sondern von einer Einschränkung desselben, die ein Bewusstseinsindividuum sei, gefühlt werde, und so Leib einer Seele sei, wird der objektive Idealismus mit SPINOZA antworten müssen: es sei seine Einheitlichkeit, und jeder Körper, der nicht nur von uns als eine Einheit aufgefasst werde, sondern diese Bedeutung auch für das absolute Bewusstsein habe, sei mithin Leib einer Seele. Nicht aber wird er SPINOZA folgen in der Erklärung, die derselbe von dem Begriffe der Einheitlichkeit oder Individualität eines Körpers giebt, dass nämlich ein einfaches Individuum, ein corpus simplicissimum, gebildet werde durch ein Stück Materie, dessen Teile kontinuierlich zusammenhängen, und welches, ohne Veränderung der Lage seiner Teile in Beziehung aufeinander, sich relativ zu seiner Umgebung bewege und dadurch gegen dieselbe abgrenze, und dass ein zusammengesetztes Individuum, ein corpus compositum, entstehe, wenn eine Anzahl einfacher Individuen durch ihre gleichen oder verschiedenen Bewegungszustände in eine gewisse Gemeinschaft miteinander treten (Eth. II pr. XIII). Denn abgesehen davon, dass nach diesen Bestimmungen die Einheitlichkeit der einfachen und die der zusammengesetzten Individuen zwei Arten von Einheitlichkeit wären, zu denen die gemeinsame Gattung fehlte (Gesch. d. Philos. I S. 308 f.), sind alle Teile eines Stückes Materie, das ihnen entspricht, doch nur äusserlich zusammen, und die Einheit eines solchen Stückes ist, gleich der einer Gruppe von Bäumen in einem Walde oder der eines von der Zeichnung eines Kreises umschlossenen Stückes eines Blattes Papier oder der eines Sternbildes, nur eine Fiktion eines Betrachters,

der unter irgend einem subjektiven Gesichtspunkte die äusserlich zusammenseienden Teile aus ihrer Umgebung heraushebt und zum Gegenstande Einer Vorstellung macht. Wer mit CARTESIUS und SPINOZA die Materie für ein Etwas hält, das keine anderen Eigenschaften als die Ausdehnung habe und doch sich vom leeren Raume unterscheide, für ein, abgesehen von seiner Ausdehnung, allem, was einem Bewusstsein zum Inhalte dienen könnte, entgegengesetztes, mithin auch jeder Natur oder Beschaffenheit oder Wesenheit, durch die es ihm entgegengesetzt sein könnte, entbehrendes Etwas, muss folgerichtig leugnen, dass es überhaupt Körper, zu deren Natur das Eins-sein gehörte, Körper von wahrer oder objektiver Individualität geben könne. Alle Zusammenfassungen und Abgrenzungen, muss er behaupten, durch welche die Materie in eine Vielheit von Körpern zerlegt wird, werden nur durch den Betrachter hineingetragen. Wenn daher der objektive Idealismus mit SPINOZA die Seele für eine einen einheitlichen Körper zum Gegenstande habende Einschränkung des die ganze materielle Welt zum Gegenstande habenden absoluten Bewusstseins erklärt, so wird er gegen ihn annehmen müssen, dass die Beschaffenheit eines einheitlichen Körpers, die ihn zu einem einheitlichen und damit zum Leibe einer Seele macht, nicht in einer gewissen Verbindung primärer Qualitäten, in einer gewissen Gestalt, einem gewissen Bau und einem gewissen Verhalten in Bezug auf Ruhe und Bewegung bestehe, sondern zu dem sich seiner Natur nach unserem Wahrnehmen entziehenden Substrate seiner primären Qualitäten, zu der inneren Bestimmtheit seiner Materie gehöre. Damit verzichtet er freilich ein für allemal auf ihre Erkenntnis. Nicht sie selbst, sondern nur die wahrnehmbare Körperform, welche zugleich ihre Wirkung und die Bedingung ihres vollendeten Daseins ist, können wir erkennen, nämlich durch Beobachtung derjenigen Körper und ihrer Entwickelung, auf deren Beseeltheit wir aus der Analogie ihres Baues und ihrer Verrichtungen mit dem Bau und den Verrichtungen unseres Leibes schliessen.

Die hiermit angedeutete Auffassung des Verhältnisses der Seele zum Leibe scheint nun aber unvereinbar zu sein mit der oben gefundenen Lösung des Problems, wie das Bewusstsein oder Ich sich selbst zum Gegenstande haben könne. Denn der Leib entsteht und vergeht, und mit ihm die Seele, wenn ihre Wesenheit darin besteht, das fühlende Bewusstsein ihres Leibes zu sein; da-

gegen muss, wie gezeigt wurde, jedes Bewusstsein als unentstanden und unvergänglich gedacht werden, wenn es zu seiner Wesenheit gehört, sich selbst zum Gegenstande zu haben.

Der Versuch, den Glauben an die Ewigkeit jedes bewussten Wesen zu retten, hat die Wahl zwischen zwei Wegen. Der eine ist derjenige der Metamorphosenlehre LEIBNIZENS, derzufolge jedes bewusste Wesen ewig mit demselben Leibe verbunden ist, der sich nur von Zeit zu Zeit in solchem Masse umbildet, dass der Schein seiner völligen Auflösung entsteht. Der andere würde eingeschlagen werden mit der Annahme, ein bewusstes Wesen bedürfe zu seinem Dasein nicht der Verbindung mit einem Leibe; eine Seele zwar könne ihrem Begriffe nach nicht ohne einen Leib sein, aber ein bewusstes Wesen brauche nicht immer eine Seele zu sein; es sei also denkbar, dass ein bewusstes Wesen, welches Seele eines Leibes sei, zwar erst mit der Entstehung des Leibes eine Seele geworden, aber nicht selbst erst entstanden sei, und dass es mit dem Vergehen des Leibes zwar aufhören werde, eine Seele zu sein, aber nicht selbst vergehen werde. Mit dieser zweiten Annahme liesse sich dann die nähere Bestimmung verbinden, nur als Seele eines Leibes könne ein bewusstes Wesen zu einem helleren und reicheren Inhalte seines Bewusstseins gelangen und die in ihm angelegte Möglichkeit höherer Formen der Bewusstseinsthätigkeit in Wirklichkeit verwandeln. Und weiter dürfte vermutet werden, dass jedes bewusste Wesen, so oft es längere oder kürzere Zeit der Verbindung mit einem Leibe entbehrt habe, wieder in eine solche eintrete, und vielleicht auch, dass es sich in diesem Wechsel zu immer höheren Daseinsweisen entwickele.

Die Metamorphosenlehre leidet an zu grosser Unwahrscheinlichkeit, als dass ich in dieser Skizze ihre Ablehnung zu rechtfertigen brauchte. Aber auch gegen die Annahme eines zeitweilig leiblosen Daseins der bewussten Wesen erheben sich ansehnliche Bedenken. Aus dem Inhalte eines Bewusstseins, könnte zunächst eingewandt werden, aus welchem infolge der Auflösung seiner Verbindung mit einem Leibe die phänomenale Körperwelt völlig verschwunden wäre, würde überhaupt alles von ihm selbst Verschiedene verschwunden sein; so aber wäre es ein Bewusstsein ohne allen Inhalt, denn so lange ein Bewusstsein nicht etwas von ihm selbst Verschiedenes zum Inhalte hat, so lange es nicht Zustände, die nicht Bewusstseinsthätigkeiten sind, als die seinigen

wahrnimmt, kann es auch nicht sich selbst zum Inhalte haben. Sollte es ferner nicht ein sich selbst widersprechender Gedanke sein, dass es bewusste Wesen gebe, welche Einschränkungen des absoluten Bewusstseins, zu dessen Natur es gehöre, eine räumlich-materielle Welt wahrzunehmen, seien, und in denen selbst doch jede Spur einer Wahrnehmung fehlte, die sich auf die räumlich-materielle Welt bezöge? Welcher Art endlich könnte wohl die zwischen einem bewussten Wesen, das zu seinem Dasein nicht der Verbindung mit einem Leibe bedürfte, und einem einheitlichen Körper, dessen Einheitlichkeit seiner Verbindung mit einer Seele vorherginge, bestehende Beziehung sein, in der der Grund dafür läge, dass dieses bewusste Wesen und dieser Körper sich als Leib und Seele miteinander vereinigten?

Ich stimme diesen Bemerkungen darin bei, dass ein bewusstes Wesen auch nicht für einen Augenblick der Beziehung seines Bewusstseins auf die Erscheinungswelt völlig entbehren kann. Ununterbrochen muss sich jedes bewusste Wesen, wenn auch in der dunkelsten und einförmigsten Weise als ein zugleich bewusstes und räumlich-materielles Wesen fühlen und durch dieses Gefühl mit der Körperwelt in Verbindung stehen. Hiermit aber glaube ich keineswegs schon zugestanden zu haben, dass ein bewusstes Wesen notwendig immer Seele eines Leibes sei, wenn damit gesagt sein soll, dass es einen bestimmten, mehr oder weniger bestimmt gegen seine Umgebung abgegrenzten, grösseren oder kleineren Teil der Körperwelt als zu ihm gehörend, als eine andere Seite seiner Wesenheit fühle, indem es gewisse Inhalte seines Bewusstseins, die ihm als seine eigenen Zustände erscheinen, in ihn hineinverlege. Vielmehr halte ich mich für berechtigt, dieser Ansicht folgende Hypothese oder vielmehr Idee zu einer Hypothese, der vielleicht eine wenn auch nur entfernte Ähnlichkeit mit der Art, wie sich Spinoza die Ewigkeit des individuellen Geistes dachte (Gesch. d. Philos. I. S. 335 ff.), zu Gute kommt, gegenüberzustellen.

Die ganze Körperwelt, das Objekt des Einen absoluten Bewusstseins, ist ein einheitliches Wesen. Ihre Einheit, die ihren Grund in der inneren, uns für immer verborgenen Natur der Materie hat, ist aber eine vielseitige (etwa wie die einer Kurve, die viele Eigenschaften hat, deren jede zur Definition ihres Begriffes hinreicht, sodass sie in Bezug auf dasselbe Koordinaten-

system durch viele Gleichungen, deren jede ihr eigentümliche Konstanten hat, ausgedrückt werden kann). In jeder dieser einseitigen Einheiten ist die Körperwelt Objekt nicht bloss des absoluten Bewusstseins, sondern auch einer Einschränkung desselben, die für sich ein bewusstes Wesen ist. Und umgekehrt ist jedes bewusste Wesen eine einer solchen einseitigen Einheit der Körperwelt entsprechende Einschränkung des absoluten Bewusstseins. Jedes bewusste Wesen hat also ununterbrochen zum Gegenstande seines (fühlenden) Bewusstseins das Ganze der Körperwelt nach der Seite einer seiner Einheiten hin. Aber dieses jedem bewussten Wesen eigene Gefühl des Ganzen der Körperwelt ist noch dunkler und unbestimmter als dasjenige, welches wir etwa im Zustande des tiefsten traumlosen Schlafes von unserem Leibe haben. Ein bewusstes Wesen braucht hiernach, um überhaupt dazusein, nicht Seele eines Leibes zu sein, man müsste denn, die Bedeutung des Wortes Leib erweiternd, sagen, die ganze Körperwelt sei sein Leib. Zur Erklärung des Verhältnisses von Leib und Seele muss man weiter annehmen, dass der in der inneren Natur der Materie überhaupt enthaltene Grund einer einseitigen Einheit der Körperwelt in Verbindung mit dem zu ihm gehörenden bewussten Wesen eine bildende Kraft ist, die, wenn alle Bedingungen ihrer vollendeten Wirksamkeit erfüllt sind, einen einzelnen einheitlichen Körper, einen Tier- oder Menschenkörper, hervorbringt. Indem ein bewusstes Wesen so Seele eines Leibes wird, hört es nicht auf, zu dem Ganzen der Körperwelt in der angegebenen Beziehung zu stehen, denn die engere Gemeinschaft mit einem einzelnen Körper schliesst die weitere mit dem Ganzen der Körperwelt nicht aus. Löst sich daher der Leib einer Seele wieder auf, so bleibt ihr doch ihre Verbindung mit dem Ganzen der Körperwelt erhalten, und damit auch die Möglichkeit, von neuem wieder Seele eines Leibes zu werden.
